۲۳۹

61

۱۰۳۳

شرح اشارات فخر الدین رازی

۳

۲۳۹

61

۱۰۳۳

شرح اشارات فخر الدین رازی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد من يستحق الحمد لذاته وهويته ويستوجب الشكر لكمال الهيته وربوبيته وتتقاصر الاوهام عن الاحاطة بكبريائه وعظمته وتتحير الافهام في لطائف آلائه ورافته والصلوة على محمد سيد صفوته وعلى آله واصحابه وعترته فاعلم ان العقول متطابقة والالباب متوافقة على ان العلم افضل السعادات واكمل الكمالات والدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم دثارا واطيبهم عودا ونجارا واعلاهم منصبا وفخارا لا سيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية التي لا تختلف باختلاف الامكنة والازمان ولا تتغير بتغير الشرائع والاديان وافضلها العلم بالموجودات المجردة عن المواد البعيدة عن القوة والاستعداد فان تفاوت العلوم في الدرجات بسبب تفاوت المعلومات ومهما كان المعلوم اجل وارفع كان العلم الحاصل به في الدارين انفع ولا شك ان ذات الله تع وصفاته اكمل الموجودات بل لا نسبة له تعالى الى شيء من الممكنات في شيء مما يتعلق بكمال الصفات والذات فلا جرم صار العلم به اعلى العلوم تبيانا واظهرها بيانا واقواها اركانا واوضحها برهانا ولما كان كتاب الاشارات والتنبيهات تركيب الشيخ الرئيس وان كان صغير الحجم الا انه كبير العلم عظيم الاسم مستغلق النظم مستصعب على الفهم مشتمل على العجب العجاب منطبق على كلام اولي الالباب متضمن للنكت العجيبة والفوائد الغريبة التي خلت عنها اكثر المبسوطات ولا توجد في شيء من المطولات ورايت اكثر الخلق مقبلين على تحقيق معانيه باحثين عن اسراره ومبانيه متفحصين عما فيه من الغوامض والمشكلات متصفحين ما فيه من الفوائد والنكات ثم رايت بعضهم يرجعون عنه بخفي حنين وينصرفون الى ما وراءهم بدون قرة عين

وكنت

وكنت قد صرفت طرفا صالحا من العمر الى تتبع فصوصه وتفهم نصوصه واستكشاف اسراره والتعمق في اغواره اردت ان اثبت تلك الفوائد ارشادا للطالبين الى هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم فصرفت عنان العناية الى تلخيص ذلك الشرح وترتيبه وتبويبه وتهذيبه مجتنبا عن التطويل المنتهي الى الملال والاختصار المعقب للاخلال وخدمت به مجلس فلان حرس الله علاه ورفع الى فوق الفرقدين ارتقاه فانه الواقف في نهاية اقدام الحكماء والعالم المتفاوت عنه درجات العلماء والمحقق الذي سار البرق في الآفاق والمدقق الذي يخزن نتائج ذهنه في الاوراق والفائز بكل الكمالات الانسانية والمنتهي الى كل السعادات الفانية وطالما كنت اطلب من يعرف ما تحملته في تحصيل هذا الشرح من المشاق وانفاق العمر على تصفح سائر الدفاتر والاوراق فلما انتهيت الى حضرته وتشرفت بعتبته وشاهدت ما آتاه الله من الخاطر الوقاد والطبع النقاد وعرفت التفات خاطره الى اتمام شرح هذا الكتاب والاكباب على تكميله من غير اخلال واطناب بحيث يتميز فيه الغث عن اللباب والسراب عن الشراب لا جرم خضت في تيار بحاره واستخراج درره واسراره معتمدا في ذلك على مفيض الجود متوكلا على واهب وجود كل موجود قال الشيخ الرئيس احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول انك ستعرف ان للنفس الناطقة قوتين عالمة وعاملة ويمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحدة من القوتين فاما مراتب القوة النظرية فذلك لان النفس في مبدأ الفطرة تكون خالية عن جميع العلوم ثم انه يحصل لها العلوم الضرورية بسبب احساس الحواس بالجزئيات ثم انه بتلك العلوم الضرورية تكتسب سائر العلوم النظرية فاستعمال الحواس لحصول العلوم الضرورية هو المرتبة الاولى وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث تتادى منها الى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية والوصول منها الى تحقيق تلك النظريات هو المرتبة الثالثة ولا شك ان التوفيق من الله تع هو الامر المقرب الى السعادات الابدية ولما كانت الحواس

هي المبادي لحصول تلك العلوم التي هي اسباب السعادات الابدية لاجرم كانت
الحواس توفيقا من الله تعالى وهو المعني بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله
واساله هداية طريقه اشارة الى الدرجة الثانية وهي الانتقال من تلك
الضروريات الى النتائج ولا يتم ذلك الا بهداية الله سبحانه وتعالى فان الطرق مختلفة
والسبل متفاوتة والتمييز بين الحق والباطل لا يكون الا بهداية الله تعالى فقوله
والهام الحق بتحقيقه اشارة الى المقام الثالث وهو الوصول الى النتائج
وانما جعل ذلك الهاما لما ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا موجبة للصور
العقلية بل هي معدات للنفس لقبول الصور العقلية عن واهب الصور وقد اما
حمل هذه المراتب على درجات القوة العملية فذلك لان اول المراتب تهذيب الظاهر
وذلك انما يتم بالتوفيق على استعمال الشرائع الحقة الالهية وثانيها تهذيب الباطن
عن الاخلاق الردية وهي الطريقة المحمودة المرضية وثالثها ما يحصل عقيب تجرد
النفس عن العلائق الدنية البدنية وهي ان تتحلى بحلية الحق وتتجلى لها الصور
المجردة عن المادة وهو المراد من قوله والهام الحق بتحقيقه واما قوله ويبتدي
من علم المنطق ويتفرع عنه الى علم الطبيعة وما بعده فاعلم ان الناس اختلفوا
في ان المنطق هل هو من العلوم ام لا والحاصل ان الخلاف لفظي فان عني بالعلم
صورة مطابقة للامر الحاصل في الخارج فالمنطق ليس من قبيل العلوم فان
موضوعه المعقولات الثانية وهي العوارض اللاحقة للماهيات عند ما تكون
في الاذهان من حيث يمكن ان يتادى منها الى اكتساب المجهولات ومعلوم ان
ذلك مما لا يوجد في الخارج وان عني بالعلم كل امر مدرك يكون للنفس به شعور سواء
كان ذلك موجودا في الخارج او لم يكن فالمنطق علم فاذا قلنا المنطق ليس بعلم جعلناه
آلة للعلم المطلق والآلة يجب تقدمها وان جعلناه علما فهو لا يكون آلة للعلم المطلق و
الا لكان آلة لنفسه بل لما عدا المنطق من العلوم ويكون جزءا من العلم المطلق والآلة
على كل حالة يجب تقدمها فيكون اختلاف ما بين المنطق والعلم اختلاف ما بين الاخص
والاعم فلهذا السبب ابتدأ الشيخ به وقدمه على سائر العلوم واما قوله ويتفرع عنه الى
علم الطبيعة لا يعني به العلم الباحث عن الطبيعة فقط بل اعم من ذلك وهو العلم الباحث

عن الجسم الطبيعي من جهة ما يصح عليه الحركة والسكون وقوله وما قبله يريد به الفلسفة
الاولى وهو قد يسمى بما قبل الطبيعة لان المجردات علل الطبيعيات بالذات وايضا فلان
المفارقات اشرف من المقارنات وقد يسمى بما بعد الطبيعة تعرية بالتعلم فان الاغلب
انما يتوصل الى الالهيات بواسطة الطبيعيات الا ان الشيخ في هذا الكتاب لما اثبت
واجب الوجود ودل على صفاته وكيفية صدور الافعال عنه من غير بناء ذلك
على شيء من المقدمات الطبيعية بل اعتبر في ذلك نفس الوجود لا جرم لم يكن هذا العلم
متاخرا عن الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب وهو قبله بحسب الوجهين
فاذن يكون الحق قبل الطبيعي مطلقا فلهذا سماه الشيخ هنا قبل الطبيعة البحث الاول
في غرض المنطق الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها
عن ان يضل في فكره التفسير الآلة ما يكون متوسطا بين الفاعل والمنفعل في وصول
اثره اليه والقانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات في تعرف احكامها منها ولا شك
ان المنطق كذلك لان النفس اذا حاولت تحصيل الصور العقلية لا يمكنها ذلك الا ويعرا الا
عند استعمال المنطق فان قيل لو كان استخراج المجهولات بالمنطق والمنطق من المجهولات
وجب احتياجه الى منطق آخر فنقول المباحث المنطقية منها ما يكون لفظية كتلخيص
معنى المطلق والممكن والوجودي والضروري ومنها ما يكون التصديق به متوقفا
على حصول تصور طرفيه ومنها ما يطلب تحقيقه بالبرهان لكن يكون له ترتيب
متسق منتظم مثل العلوم العددية والهندسية فلا يقع الغلط فيه الا نادرا و
اما الذي لا يكون له ترتيب يومن عن وقوع الغلط فيه فان كان شيء من المباحث
المنطقية كذلك فانها تتبين بالاقسام التي ذكرناها فلا يلزم التسلسل واما ان المنطق
قانون لانه امر كلي يصح استعماله في جميع المطالب وانما قال تعصم مراعاتها عن ان
يضل في فكره لان المنطق لذاته لا يعصم الذهن عن الزلل لان المنطقي الذي لا يراعي
قوانين المنطق كثيرا ما يقع له الغلط بل العاصم هو رعاية تلك القوانين فظاهر ان
هذه العبارة اولى من قول من قال ان المنطق آلة عاصمة للذهن فان قيل حقيقة
المنطق هي الآلة القانونية فكيف يكون ذلك هو الغرض من المنطق فنقول ليس الغرض
من المنطق هو هذه الآلة بل حصول مثل هذا الشيء عند الانسان هو الغرض كما انا قيل

الغرض من السيف ان يكون عند الانسان آلة حديدية فالآلة الحديدية هو السيف و
حصول مثل ذلك عند الانسان هو الغرض قال واعني بالفكر ههنا ما يكون عند
اجماع الانسان فاعلم انه لما حكم بان المنطق يعصم الفكر عن الخطا احتاج الى تحقيق
معنى الفكر لان العلم بان كذا يعصم الفكر اولا يعصمه بعد العلم بالفكر وههنا اشكالات
الاول انه قال واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان على الانتقال وهذا مشعر
بان الفكر امر وراء الاجماع على الانتقال وهو مقارن لذلك الانتقال لكنه حد الفكر في الشفاء
وسائر الكتب بانه حركة الذهن نحو المبادي للمطالب ليرجع منها الى المطالب فيلزم كلامه
تناقض الثاني انه قال واعني بالفكر ههنا وهذا يوهم انه في موضع اخر قد يراد بالفكر
غير الانتقال والا فلا يكون لقوله ههنا فائدة فنقول الناس اختلفوا في ان الفكر
هل هو نفس الانتقال من هذه الضروريات الى النظريات او حالة منفصلة عن ذلك
الانتقال مقتضية له ولفظ الكتاب كان مشعرا بان الفكر امر مغاير للانتقال مقارن
له حاصل معه وعند هذا يجب تاويل ما ذكره في سائر المواضع والاقرب ان الفكر
ليس هو الا ذلك الانتقال ولكن بشرط ان يكون حصوله عن قصد منه واختيار و
ههنا لا بد من زيادة تقرير فنقول الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين
فانه اما ان يوضع المطلوب اولا ثم تطلب المقدمات المنتجة له واما ان تكون المقدمات
تحصل من غير شوق الى تحصيلها ثم انها تساق الى النتيجة من غير طلب لذلك ايضا
وهذا القسم الثاني يكون بعيدا عن الغلط والخطا لانه يكون ذلك كالشيء الطبيعي للنفس
وتكون النفس في تلك الادراكات كالعربي في التكلم بالعربية والسليم الذوق في
انشاء الشعر وكما انهما غنيان عن النحو والعروض فكذلك صاحب هذا الحدس يكون غنيا
عن المنطق واما القسم الاول وهو الذي يوضع المطلوب اولا ثم يوضع المقدمات
المنتجة له فهو المحتاج الى المنطق لانه لما كان انسياق الذهن الى تلك النتائج
ليس طبيعيا بل تكلفيا كان في معرض الغلط واذا عرفت ذلك فنقول ان قلنا
ان الفكر امر وراء الانتقال استمر لفظ الكتاب لكنا نحتاج الى حمل قوله في سائر المواضع
ان الفكر هو الانتقال على ان المراد به الحالة المقتضية للانتقال وان قلنا الفكر هو
نفس الانتقال احتجنا الى تاويل لفظ هذا الكتاب وذلك ان نقول لما كان الانتقال قد
يكون

يكون اختياريا وقد يكون طبيعيا وجب ان يكون الانتقال الاختياري اخص من الانتقال
المطلق والاخص مغاير للاعم لا جرم صح قوله الفكر ما يكون عند الاجماع على الانتقال
المطلق وذلك هو الانتقال الخاص واما الشك الثالث فهو خارج عما ذكرناه لانه وان كان
الفكر هو الانتقال الخاص الا ان الشيخ ما قصد الا تعريف الفكر المحتاج الى المنطق والذي
هو الفكر الاختياري لا الفكر مطلقا قوله واعني بالفكر ههنا يعني الفكر المحكوم
عليه بالحاجة الى المنطق هو الفكر الذي يكون عقيب الاجماع على الانتقال
قوله عن امور فاعلم انه انما وجب ان يكون الانتقال عن امور لما ذكره في كتاب الشفاء
فقال ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى التصديق بشيء فان ذلك المعنى
ليس حكم وجوده وعدمه كلاهما حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان
ذلك التصديق يقع سواء كان فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في
ايقاع التصديق بوجه لان ما يوقع التصديق هو علة للتصديق وليس يجوز ان يكون
شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فاذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده
او عدمه في ذاته او في حالة من احواله لم يكن المفرد مؤديا الى التصديق بغيره
واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى اخر واما التصور فانه
كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك مثل تعريف البسائط بلوازمها القريبة وهو مع ذلك
في اكثر الامر ناقص بل الموقع للتصور التام في اكثر الاشياء انما هو مؤلف قال حاضرة
يشير به الى ما ثبت في الحكمة ان ادراك الشيء هو ان تكون حقيقة المدرك متصورة او حاضرة
عند المدرك قال متصورة او مصدق بها تصديقا اقول الامور الحاضرة في
الذهن تنقسم الى المتصور فقط والى المصدق بها فالمتصور هو الذي يكون في الذهن
من غير ان يحكم عليه بوجوده او عدمه او بوجود حال له او عدمها عنه وبالجملة لا يحكم
عليه بالامر ما يطابقه في الخارج او ليس والمصدق به ما يقع في الذهن مع الحكم بان
في الخارج ما يطابقه او ليس واذا عرفت ذلك ظهر عندك ان كل ادراك فاما تصور
واما تصديق قال تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا او تسليميا اقول لسائل ان يقول
لما ذا قسم الشيخ التصديق الى العلم والظن ولم يقسم التصور الى هذه الاقسام فنقول
لان التصديق حكم لشيء بشيء واعتقاد ذلك الحكم يقبل القوة والضعف واما ايضا

ان الاختلاف بين العلم والظن من جهة الوثاقة والضعف ولا شك انهما ذا خلاف تحت
الراي ولا شك ان بينهما مناسبة ولا شك ان تلك المناسبة لا تتحقق ما لم يتوافقا
في حبل الراي مثلا العلم بثبوت شي يناسبه ظن ثبوته فاما ظن لا ثبوته فلا يناسبه
بل يناسب الجهل بثبوته واذا عرفت ذلك فنقول العلم اعتقاد ان الشي كذا مع انه لا
يمكن ان لا يكون كذا اذا كان ممتنع التغير لذاته كما في الضروريات وكما بالبرهان
كما في النظريات واذا كان اليقين لا يحصل الا مع هذه القيود فمتى اختل واحد منها او
اكثر صار ظنيا وهو على ثلثة اوجه فالاول هو اعتقاد ان الشي كذا مع اعتقاد
انه لا يمكن ان يكون الا كذا اذا كان جايز الزوال مثل اعتقاد المقلد وبالجملة ما لا يكون
اوليا ولا برهانيا والثاني اعتقاد ان الشي كذا مع عدم اعتقاد انه لا يمكن ان يكون
الا كذا بل يكون اعتقاد امكان لا كونه حاصلا بالقوة او اعتقاد امكان اللاكون اما
ان يكون في موجود ممتنع اللاكون او ممكن اللاكون فالاول ظن صادق مركب بجهل
مركب وذلك لانه يكون هناك اعتقادان الاول اعتقاد وجوده من غير دليل والثاني
تجويز عدمه فالاول ظن صادق والثاني جهل مركب فمجموعهما يكون ظنا صادقا مركبا
بجهل مركب واما الثاني وهو ان يعتقد في ممكن اللاكون جواز اللاكون فلا يخلو اما
ان يكون المعتقد هو امكان وجوده وعدمه او يكون المعتقد هو وجوده ويكون مع ذلك
نقول عسى ان لا يكون موجودا عندما افرضه موجودا فالاول ليس من باب الظن بل
من باب العلم والثاني هو الظن الصادق فاذن اقسام الظن ثلثة الاول اعتقاد
وجود الشي مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون اذا كان جايز الزوال الثاني الظن الصادق
المركب بالجهل المركب الثالث الظن الصادق الذي ذكرناه فاما اعتقاد ان الشي
ليس بثابت فيما هو ثابت ليس من قبيل الظن بل هو من باب الجهل فقد عرفت العلم والظن
واما الوضع والتسليم فالوضع هو الامر المسلم عند الجمهور من اهل الصناعة او الجمهور
من الناس فالاول يسمى مشهورا مقيدا والثاني يسمى مشهورا مطلقا والتسليم هو الذي يعترف
به الانسان الواحد فكان الوضع تسليم عام والتسليم وضع خاص فاما السبب في تقديم
العلمي على الظني ثم الظني على الوضعي والتسليمي فاعلم ان الاقيسة خمسة البرهانية والخطابية
والجدلية والمغالطية والشعرية فاما الشعرية فانها لا تؤثر في التصديق بل هي قائمة

مقام

مقام في التصديق الترغيب والترهيب واما السوفسطائية فهي تعلم لا لتستعمل بل ليحترز
عنها فاذن الاقيسة المطلوبة هي البرهانية والجدلية والخطابية اما البرهانية فلافادة اليقين
اما الجدلية فلاقناع المتعلمين في مبادي العلوم ولاجل تقرير القضايا المشهورة التي
بها تتم المشاركة الانسانية ولاجل غلبة المعاند ولاجل التردد في الاقيسة المتعارضة
وترجيح بعضها على البعض حتى ربما يتخلص منها الى الحق واما الخطابية فللاقناع
في الامور الجزئية ومبادي البرهان هي الاوليات ومبادي الجدل هي المشهورات
والمسلمات ومبادي الخطابية هي المظنونات فاذا عرفت ذلك فاعلم ان البرهان اشرف
الاقيسة ثم اختلفوا بعد ذلك ان الجدل اشرف ام الخطابة فالشيخ قدم الخطابة على
الجدل لانه لا يفيد اليقين للخاصة وهي مفيدة بالقياس الى ظن العامة فان الجدل
اذا الزمهم شيا واذعنوا له ربما ظنوا به ان ذلك مغالطة اضلتهم وليس يتاتى لهم
الجواب عنها وان ذلك لقوة القائل لا لصواب القول وتكون عندهم انه لو قادت
قوتهم لقدروا على الجواب عن ذلك وبالجملة فانهم لا يستنقصون انفسهم لا يعلمون ان
الحق موجب ذلك وعجزهم فلا جرم لا يفيدهم ذلك القياس اعتقادا فالصناعتان
المفيدتان للناس تصديقا هما البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين
للخاصة والخطابة تفيد الظن للعامة واما الجدل ففايدته قليلة ومنفعته خاصة
فلا جرم كانت الخطابة مقدمة على الجدل وعن هذا قيل في الكتاب الالهي ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن اخر الجدل عنهما
لما ذكرنا ولما تقرر ذلك فالشيخ قدم في هذا الكتاب مبادي البرهان وهي العلميات
ثم عقبها بمبادي الخطابة ثم اخر مبادي الجدل وهو الوضع والتسليم لما ذكرنا قوله
الى امور غير حاضرة معناه ان المطلوب يجب ان لا يكون حاضرا في الذهن لان طلب
الحاصل محال فان قلت كما ان طلب الحاصل محال فكذلك طلب المجهول محال فانه اذا
وجد كيف يعلم انه مطلوبه قلت يعرف المطلوب بعد وجدانه بالعلم السابق باجزائه
ومفرداته او المطلوب على ما كان ذلك في التصديق قال وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب
فيما يتصرف فيه وهيئة ه فاعلم انك قد عرفت ان طلب المجهول انما يكون بامور حاضرة
في الذهن ولا بد ان يكون لها ترتيب مخصوص فاذن يكون هنا امور منها التاليف

ويكون هناك ترتيب بين تلك الامور ويكون هناك هيئة حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك
الترتيب ومثاله البرهان فانه لابد فيه من مادة عنها التاليف ومن ترتيب بين
تلك الاجزاء ومن هيئة حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك الترتيب فتلك الامور الحاضرة
في الذهن تكون مادة للاقوال الشارحة والحجج وترتيب تلك الاجزاء تكون علة لحصول
تلك الهيئة في ذلك المجموع قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب
وقد لا يقع على وجه صواب فاعلم ان الخطا لا يقع في المادة اصلا لان المادة هي
تلك المفردات وهي تصورات وقد بينا انه لا يمكن وقوع الخطا فيها بل الخطا انما يقع
في الترتيب واما وقوع الخطا في الهيئة فانه يكون تبعا لوقوع الخطا في الترتيب
لان الهيئة معلولة للترتيب في صحتها وفسادها فلهذا قدم الترتيب على الهيئة قوله
وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه
فاعلم ان الشبيه بالصواب هو القياس السوفسطائي والموهم انه شبيه بالصواب
هو القياس المشاغبي والسوفسطائي في مقابلة الحكيم والمشاغبي في مقابلة الجدلي فكما
ان المشاغبي انما كان مشاغبيا لان ظاهره هو ان مقدماته مشهورة من مبادي الجدل
وباطنه هو انها ليست كذلك بل مقدمات غير مشهورة في الحقيقة ولا هي مبادي
قياس جدلي كذلك السوفسطائي ظاهره ان مقدماته صحيحة ومناسبة للصناعة
وباطنه ليس كذلك قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور
حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة تقول اما بيان ان المنطق علم الة
فقد سلف ولسائل ان يسأل فيقول لماذا لم يقل الشيخ فالمنطق علم يعرف به ضروب الانتقالات
بل قال علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وايضا فلم لم يقل علم يعرف منه ضروب
الانتقالات كما قال في حد الطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان وحل الشك الاول
هو ان الانتقال انما يكون عن شيء معين وذلك انما يكون في مادة معينة وبحسب
مطلوب معين والمنطق من حيث هو منطق لا يعلم الانتقال من مبادي معينة الى
مطالب معينة بل يعلم القانون الكلي الذي يتعلم منه كيف يقتبس العلم بالانتقالات
المخصوصة في المباحث المخصوصة فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات لا انه علم بتلك
الانتقالات ويمكن ان يجاب بما هو اظهر مما مر وهو ان المنطق ليس كلامه بحثا عن الانتقالات

فان

فان العلم بالعكوس والنقائض وتفصيل الجهات ليس تعليما للانتقالات ولكنه تعليم
للامور التي لا يمكن تعليم الانتقالات الا بعد تعلمها فلو جعلنا المنطق نفس العلم
بالانتقالات خرجت المباحث المذكورة عنه ولو جعلناه علما يتعلم منه الانتقالات
وجدت هذه المباحث داخلة فيه فلا جرم كان ذلك اولى وحل الشك الثاني انه ذكر
في كتاب الشفاء ان المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات والقوانين المنطقية
انما تفيد العلم بالانتقالات العقلية من مبادي مخصوصة الى مطالب مخصوصة
ويكون ذلك ايضا كليا مثاله المنطق علم يتعلم منه كيفية تركيب المؤلف والمحدث على
وجه يحصل العلم بان الجسم محدث وليس هذا الحكم العقلي في جسم شخص ومحدث معين
بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث فالمنطق علم والمستفاد منه علم لان المستفاد منه
ايضا ادراك كلي فاما الطب فانه عبارة عن تعليم حفظ الصحة وازالة المرض وذلك
امر كلي لكن المستفاد من تلك التعليمات الكلية حفظ صحة الاشخاص المعينة وازالة
امراضهم وتلك الامور جزئية وادراكها هو المسمى بالمعرفة فظهر فائدة الكلام
في الموضعين قوله واحوال تلك الامور فاعلم ان تلك الامور هي الماهيات
الحاضرة في الذهن وهي غير مستعدة من كل الوجوه لافادة العلم بالمجهول بل ذلك
الاستعداد لاجل عوارض تعرض لها وهي في الذهن مثل المحمولية والموضوعية
والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية فان الماهيات يجب كونها اجناسا
وفصولا تستعد لان تجعل اجزاء للحدود ولما يعرض لها من المحمولية والموضوعية
تستعد لان تجعل اجزاء للحجج فظهر الفرق بين الامور التي عنها الانتقالات وبين
نفس الانتقالات وبين تلك الجهات التي لتلك الامور التي بحسبها تستعد لتلك
الانتقالات فاما تعليم حقائق تلك الامور ففي كتاب قاطيغورياس واما تعليم
الجهات التي باعتبارها تستعد تلك الامور لوقوع الانتقالات فيها ففي كتاب
ايساغوجي واما تعليم اصناف الانتقالات ففي كتاب انولوطيقا الاولى والثانية
ولما كان الشيخ يعتقد ان كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق لا جرم ذكر ان المنطق
يبحث عن تلك الانتقالات وعن احوال الامور التي عنها الانتقالات ولم يذكر ان المنطق
يبحث عن تلك الامور التي فيها تلك الاحوال قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه

وهيئة جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك معناه يجب علينا اصناف
التي الف يحصل فيها الترتيب والهيئة الحادثان على الاستقامة وعلى اصناف التي
الذي لا يكون كذلك فالاول هو البرهان والخطابة والحدود الرسوم والثاني الاقيسة
المغالطية والاستقراء والتمثيل ومن باب الاقوال الشارحة العلامة والمثال والاسم
اشارة كل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل كل تاليف
اقول الحق هو الموجود وانما سمى الاعتقاد والقول المطابقان للامر في نفسه حقا
لانه مستحق للوجود والاستمرار والتحقيق جعل الشيء حقا فتفسير كلامه هو ان كل ما يكون
يتوقف على ترتيب امور عقلية فان ذلك الترتيب يحتاج الى تعرف المفردات فاعلم ان
الترتيب اخص من التاليف فانه مهما كان الترتيب كان التاليف ولا ينعكس والحاجة
الى تعريف المفردات التي يتعلق بها الترتيب ليس لاجل ان ذلك ترتيب بل لانه
تاليف فان الحكم اذا ثبت في الخاص والعام فهو للعام اولا وبالذات ولكن لما كان
الصور المنطقية المتوقف تكوينها على اجتماع امور لا تتم الا مع ترتيب مخصوص
لتلك المفردات لا جرم بدا الشيخ بذكر الترتيب فقال التحقيق المتوقف على ترتيب
الاشياء ثم قبل ان ذكر محمول هذه القضية استدرك فقال بل بالتاليف الذي هو
اعم من الترتيب فذلك محتاج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف
قال لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يقعا فيه اقول معناه
البناء يجب عليه البحث عن المفردات التي تتخذ منها البيت وهو الخشب واللبن والحجر
من حيث انها مستعدة لقبول الصور البيتية لا من جميع جهاتها فانه لا يجب عليه
من حيث هو بناء ان يعرف اللبن هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ام لا
وهل هو مركب من الهيولى والصورة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الذين
يجعلون كتاب المقولات من المنطق يحتجون بان المنطق يبحث عن تركيب المفردات
من جهة مخصوصة فلا بد من تعرف تلك المفردات وهي الاجناس العالية
لكن الشيخ يبطل ذلك بان الباحث عن التركيب يجب ان يكون باحثا عن الجهات
المستعدة لقبول التاليف وذلك هاهنا هو البحث عن جنسيتها وفصليتها و
ذاتيتها وعرضيتها وموضوعيتها ومحموليتها فاما البحث عن حقائق تلك الامور

و

وطبايعها وكيفية انقسامها الى انواعها وعن خواصها فذلك خارج عن المنطق بل
لا ينتفع المنطقي بذلك اصلا الا من حيث انه يقوى على ايراد الامثلة الكثيرة في كل باب
وذلك ايضا مما لا يتوقف على تعلم كتاب المقولات بل له ان يغرب الامثلة سواء كانت صحيحة
ام باطلة لتفهيم الغرض **قوله** فلذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال من
احوال المعاني المفردة ثم ينتقل الى مراعاة احوال التاليف يعني بتلك الاحوال
ما عددناه **اشارة** ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما **اقول** للاشياء اربع مراتب
في الوجود الوجود الخارجي والذهني واللفظي والذي في الكتابة فالكتابة دالة على
اللفظ لانا لو احتجنا بان نضع بازاء كل حقيقة متصورة نقشا مخصوصا لكثرت النقوش
وتجاوزت عن الحد الذي لا يتمكن الانسان من ضبطها بل جعلت بازاء الاصوات
البسيطة التي هي مواد الكلم نقوش بسيطة وجعلوا تركيب تلك النقوش محاذيا
لتركيب تلك الاصوات ليكون المؤنة اخف واما اللفظ فانه غير دال على الخارج
بدليل انك اذا رايت شبحا من بعيد وظننته صخرة سميته بذلك ثم اذا دنوت
منه وعرفت حيوانيته لكنك ظننته طيرا سميته بالطير ثم اذا ازددت القرب
وعرفت انسانيته سميته بالانسان فاختلاف التسمية عند اختلاف الخيالات يدل
على ان الاسامي دالة على الصور الذهنية لا على الامور الخارجية ومن عادة
القوم ان يسموا الصور الذهنية معاني فظهر بهذا صحة قوله ان بين اللفظ
والمعنى علاقة اي للفظ ليس له دلالة بالذات وبالقصد الاول الا على المعاني
الذهنية **قال** وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى **قلت** ان
ذلك مثل ما يصدق الالفاظ افرادها ولا يصدق على الجمع وقد يكون بالعكس وغير
ذلك من الوجوه المعدودة في باب القضايا المشهورة من النهج السادس وايضا
في النهج العاشر **وقوله** فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ
المطلق معناه ظاهر وكتب ليه واحد فقال لانك ذكرت في سائر الكتب ان المنطقي
من حيث هو منطقي ليس له شغل اولي بالالفاظ وذلك مناقض للكلام المذكور
هنا فاجاب انه يجوز ان يكون البحث عن الالفاظ واجبا على المنطقي لكن لا
بالقصد الاول فان الالفاظ اذا كانت جارية مجرى الادوات والالات كان الاشتغال

بها واجبا ولكن لا يكون ذلك مقصودا بالقصد الاول قال من حيث ان ذلك غير
مقيد بلغة قوم الا فيما يقل معناه ان البحث عن اللغات قد يكون عقليا مثل
قولنا الالفاظ الدالة اما اسم واما فعل او حرف ودلالتها اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام فامثال ذلك ابحاث عامة في اللغات كلها وقد يكون بحثا خاصا
بلغة قوم دون قوم فالاول مما يجب على المنطقي التعرض له والثاني خارج عن
المنطق وقوله الا فيما يقل معناه ان المنطقي قد يلزمه في بعض المواضع القليلة البحث
عن احوال لغات خاصة وذلك اذا كان لفظان دالان على معنيين يقرب كل
واحد منهما من الاخر لا يعرف الفرق بينهما الا الخواص فحينئذ بعض الظاهريين ان
يستعملوا كل واحد منهما مقام الاخر لظنهم انه لا تفاوت بينهما في المعنى وعند ذلك يجب
على المنطقي المتكلم بتلك اللغة تحصيل مفهوميهما ولاظهار الفرق بينهما لئلا يقع الغلط
مثلا انا اذا قلنا الانسان حيوان وقلنا الانسان هو الحيوان فيظن في الظاهر انه
لا فرق بينهما وفي التحقيق الاول يفيد الحمل فقط والثاني يفيد حصر المحمول في الموضوع
فلا جرم وجب على المنطقي العربي ان يشير الى الفرق بينهما وكذلك اذا قلنا لا
شيء من ب ج وقلنا لا شيء من ب ج ما دام ب فيظن ان لا تفاوت بينهما وليس الامر
في التحقيق كذلك فعند ذلك لا بد من اظهار الفرق بين مفهوميهما واكثر ذلك
مذكور في الاشارات التي قبل الاشارة الاخيرة من النهج الثالث وكذلك تخصيص
لفظ الغير بالعدول وليس بالسلب وكذلك معرفة انه ليس للسلب المطلق العام
لفظ يدل عليه وان كان فاي لفظ هو الى غير ذلك اشارة ولان المجهول بازاء
المعلوم. اقول اعلم ان الجهل قد يكون بسيطا وهو عدم العلم وقد يكون مركبا
وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد له وكل واحد منهما مقابل للعلم الا ان
الاول يقابله تقابل العدم والملكة والثاني تقابل التضاد والشيخ اراد ههنا
بالمجهول الجهل البسيط فان صاحب الجهل المركب يستحيل ان يطلب العلم لانه يعتقد
ان العلم حاصل له ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم قوله فكما ان الشيء قد
يعلم تصورا ساذجا مثل تصورنا لمعنى اسم المثلث فاعلم ان التصور الساذج
هو ان يقع في الذهن صورة ولا يحكم عليها بشيء لا ان يحكم عليها بالسلب فان عدم

الحكم

الحكم مغاير للحكم بالعدم لان في الحكم بالعدم الحكم ثابت والمحكوم به غير ثابت وفي
عدم الحكم لا يكون الحكم ثابتا وانما قال لمعنى اسم المثلث ولم يقل لمعنى المثلث لان
التصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو متقدم على التصديق فان من لا يفهم
معنى اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده وتصور بحسب الحقيقة وهو متاخر عن
التصديق فان ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه فلما قدم الشيخ ذكر التصور
عرف منه انه اراد التصور المقدم على التصديق وذلك هو التصور بحسب الاسم
فلهذا قال مثل تصورنا لمعنى اسم المثلث قوله وقد يعلم تصورا معه تصديق
فيه لطيفة وهي ان بعض القوم يقولون العلم اما تصور واما تصديق وذلك ساهل
لان كلمة اما للعناد ولا معاندة بين التصور والتصديق فان التصديق مشروط
بالتصور فكيف يعانده بل المعاندة بين حصول التصديق في التصور او عدم
حصوله الذي هو عبارة عن ساذجية التصور فلهذا صرح الشيخ ههنا بذلك قال
كذلك قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الا حين يتعرف مثل ذي الاسمين
والمنفصل اقول اعلم ان لقائل ان يقول فلما قاس الشيخ المجهول على المعلوم في انقسامه
الى القسمين ولم يقل المجهول قد يكون مجهول التصور وقد يكون مجهول التصديق
فنقول لانا بينا ان المراد بهذا الجهل الجهل البسيط وهو امر عدمي فلا يمكن ايراد
القسمة عليه الا بايراد القسمة على الملكة المقابلة له واما ذو الاسمين والمنفصل
فاعلم ان الخطوط المستقيمة اما ان تكون مفردة وهي التي يعبر عنها باسم واحد كقولك
ثلثة واربعة وجذر خمسة وجذر ثمانية او مركبة وهي التي يعبر باسمين كقولك ثلثة
وجذر خمسة واربعة وجذر عشرة والمركب لا يخلو اما ان يكون كل واحد من قسميه
اصم واما ان يكون احد القسمين منطقا والاخر اصم والذي يكون احد قسميه
منطقا والاخر اصم اما ان يكون المنطق اطول او الاصم اطول فالمنفصل هو
فضل اعظم قسمي ذي الاسمين على اصغرهما فاما الاقسام الستة لذي الاسمين وللمنفصل
فهي مذكورة في الهندسة قوله وقد يجهل من طريق التصديق الى ان يعلم مثل كون
القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها فاعلم ان معنى كون القطر قويا على ضلعي
القائمة هو ان مربع وتر القائمة مساو للمربعين الكائنين من الضلعين المحيطين بها

القائمة والسبب في اطلاق اسم القوى على هذا المعنى ما ذكره في كتاب الشفاء وهو ان
لفظ القوة وضع اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي بها يمكنه ان يفعل افعالا
شاقة وضد الضعف ثم انه كان لذلك المعنى مبدأ ولازم اما المبدأ فهو القدرة واما
اللازم فهو ان لا ينفعل من تلك الافعال لان الذي يزاول تلك التحريكات الشاقة قد يعرض
له ان ينفعل عنها وانفعاله عنها يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا
محسوسا قيل انه ضعيف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا
ينفعل دليلا على المعنى الذي سمياه اولا قوة فلاجل ذلك سموا القدرة وعدم الانفعال
من الغير قوة ثم انهم لما استعملوا لفظة القوة في القدرة وللقدرة وصفا عم منها
وهي انها مبدأ التغير من اخر في اخر من حيث انه آخر استعملوا لفظة القوة في ذلك
المعنى حتى سموا الحرارة قوة لكونها مبدأ من اخر في اخر وايضا للقدرة لازم اخر وهو
ان يحصل لاجلها امكان الفعل والترك لهذا السبب نقلوا القوة الى الامكان وسموا
الذي بالامكان وجوده موجودا بالقوة ثم سموا حصول ذلك الشيء فعلا وان لم يكن
فعلا بل انفعالا فانه لما كان المسمى بالقوة اولا وهو القدرة يسمى القابل فعلا
كذلك اسموا الامكان قوة سموا ما يقابله فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض
الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ان يكون ضلعا
لذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا وقد
تخيل بعضهم ان حدوث ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه فهذا هو
السبب في استعمال لفظ القوة في هذا المعنى على ما ذكره الشيخ قوله فالسلوك
الطلبي منا في العلوم ونحوه اما ان يتجه الى تصور يحصل واما ان يتجه الى
تصديق يحصل فمعناه انه لما كان المجهول الذي يطلب بالعلم ينقسم الى
قسمين انحصر الطلب فيهما قوله وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى
التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه فاعلم ان القول
الشارح اسم عام وضع لكل ما يفيد تصورا مجهولا ثم انه ان كان من الذاتيات
يسمى حدا وان كان من العوارض العرضيات يسمى رسما وبالواجب تخصيص
هذه الاسامي بتلك المسميات لان الحد في اللغة هو المنع وانما سمي الحد حدا لكونه

مانعا

مانعا من ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج عنه ما هو منه وهذا المنع لا
يتحقق الا بعموم ذاتيات الشيء فان العوارض انما تعرض بعد تمام الماهية ومتى
تحققت الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون لشيء من العوارض تاثير في
ذلك المنع فظاهر ان اسم الحد يجب تخصيصه بالمركب عن الذاتيات واما
الرسم فمع ما خصوص بالمركب عن العرضيات لان ذلك لا يفيد حقيقة
الشيء بل يفيد رسما منه وطللا وخيالا وقوله ونحوه يشير الى ما عدا
الحد والرسم من التعريفات الردية مثل التعريف بالمثال فانه ربما يقال الطعم
موجود نسبته الى الذوق كنسبة اللون الى البصر وكتبديل اللفظ الخفي
باللفظ الاوضح منه قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب
حجة فمنه قياس ومنه استقراء اعلم انه يقال حجة اذا غلب في الافادة فكل
ما يصلح لافادة ذلك فانه يكون حجة فالواجب ان يجعلوا اسم الحجة مشتركا
بين القياس والاستقراء ونقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي او بالجزئي
على الكلي او الجزئي على الجزئي فالاستدلال بالكلي على الجزئي هو القياس لانا اذا
طلبنا ان الجسم هل هو محدث ام لا ادخلناه تحت المولف والمولف تحت المحدث
ونستدل بثبوت الحدوث للمولف المشتمل على الجسم على ثبوته للجسم واما الاستدلال
بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء فانك اذا قلت كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ واستدللت عليه بتصفح الحيوانات الجزئية فقد استدللت
بتلك الجزئيات على الكلي واما الاستدلال بالجزئي على الجزئي فذلك انما يتم عند
اندراجهما تحت كلي جزئي وهو التمثيل فان قيل القياس في اللغة عبارة عن التسوية
يقال قاس النعل بالنعل اذا قابله به فاطلاقه على المقدمتين والنتيجة
يكون خيالا عن قانون اللغة فنقول ليس الامر كذلك لانا اذا استدللنا
بثبوت الحدوث للمولف وثبوت المولف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم فقد قابلنا
تلك النسبة المجهولة وهو ثبوت الحدوث للجسم بالنسبتين المعلومتين المذكورتين
فصح استعمال لفظة القياس فيه وقوله ونحوه يريد به التمثيل وقوله فلا
سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم فمعناه انه لا يمكن

١٧

حصول العلم بشيء من المجهولات الا بالعلم بمقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان
اليقين عبارة عن اعتقاد ان يكون الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا
اذا كان ممتنع التغير ومعلوم انه اذا حصل الاعتقاد الجازم ولكن غير مستند الى
ما يوجبه فانه يكون ممكن التغير فان اعتقاد المقلد وان كان في غاية القوة
لكنه يكون ممكن التغير فاما اذا كان مستندا الى علوم سابقة مثل العلم بحدوث العالم
اذا كان مستندا الى ان العالم مؤلف والمؤلف حادث فانه يكون ممتنع التغير فظاهر
ان اكتساب العلم بالمجهولات لا يمكن الا من مقدمات سابقة عليها قوله ولا سبيل
ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مودي حا
الى المطلوب فاعلم ان النظريات مستفادة من الضروريات فلو كانت العلوم
الضرورية كيف كانت كافية في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم
القضايا الاولية وجب ان يحصل له جميع العلوم الكسبية لكن ليس كذلك
فعلمنا ان العلم بالمقدمات لا يقتضي العلم بالنتائج بل لا بد من الشعور بكيفية
ترتيب تلك المقدمات واندراج بعضها في البعض فان الانسان اذا علم ان
كل بغلة عاقر ثم يرى بغلة منتفخة البطن امكن ان يتوهم ايضا انها حامل
وذلك عندما لم يترتب العلمان في الذهن ولم يبلغ الشعور بكيفية ذلك
الانتاج فاما مع الشعور بتلك الاندراجات والترتيبات يمتنع وقوع الشك
في كونها حاملا اشارة فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة التفسير
اما قوله فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب
فاعلم انه لا يعني بتلك المطالب الجزئية فان المنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر
في الامور المناسبة لحدوث العالم ووحدة الفاعل بل يعني بذلك انه يعطي القانون
الذي منه تستفاد الامور المناسبة للحدود والرسوم والامور المناسبة
للاقيسة البرهانية والخطابية والجدلية والامور المناسبة للاشعر او التخييل
قوله وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب اشارة الى ما سبق انه لا بد
مع البحث عن تلك الامور من البحث عن كيفية دلالتها وقوله الى ما يفتح به
انما يفتح من الاشيا المعرفة التي منها تأتلف الحد والقياس فمعناه لا يلتفت به
الى

١٨

الى الماهيات المعرفة بل الى العوارض العارضة لها من حيث انها في الذهن مثل
الكلية والجزئية وبالجملة مطالب كتاب ايساغوجي وهي المذكورة في هذا النهج من هذا
الكتاب وبعض النهج الثاني وبالله التوفيق اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى امر ك
اللفظ الذي جعل دالا على معنى لا يخلو اما ان يعتبر دلالته على ذلك المعنى او على ما
يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه فالاول هو دلالة المطابقة والثاني
التضمن والثالث الالتزام واعلم انه ربما يسبق الى الاوهام ان اللفظ اذا كان دالا
على معنى فدلالته على جزء ذلك المعنى كيف كانت هي دلالة التضمن وهو باطل اذ من
الجائز ان يكون للفظ دلالة على جزوه بالمطابقة على الاشتراك مثل الممكن فانه
دال على الممكن الخاص وعلى الممكن العام الذي هو جزء من مفهوم الممكن الخاص ودلالته
عليها باشتراك الاسم بل شرط دلالة التضمن بان لا يكون للفظ دلالة على جزء المعنى
اولا وبالذات بل ثانيا وبالعرض ونعني يكون دلالته على الجزء تبعا لدلالته على الكل
مثل دلالة لفظة المثلث على الشكل فان المثلث لا يدل على الشكل بالذات بل دلالته
عليه لاندراجه تحت المثلث فالحاصل ان دلالة التضمن عبارة عن دلالة اللفظ على
معنى لاندراجه تحت ما وضع اللفظ بازائه قوله واما على طريق الاستتباع
فاعلم ان اللفظ اذا افاد مسماه وكان لذلك المسمى لازم فانتقل الذهن من المسمى الى
لازمه كان ذلك دلالة الالتزام ثم ان اللازم قد يكون وصفا لذلك الشيء وقد لا يكون
فمثال الاول دلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة ومثال الثاني دلالة السقف
على الحائط فلاجل ذلك اورد الشيخ هذين المثالين واقول دلالة المطابقة هي الوضعية
واما دلالة التضمن والالتزام فعقليتان فان اللفظ اذا وضع بازاء معنى امتنع ان
لا يكون له دلالة بالتبعية على اجزائه ولوازمه فظاهر من هذا انه ليس لعله في
مهجورية دلالة الالتزام كونها عقلية والا لوجب ان يصير التضمن ايضا مهجورا بل
السبب في ذلك انه لو اعتبر دلالة اللفظ على لوازمه لكان لا يخلو اما ان يدل على جميع
لوازمه او على اللوازم البينة والاول محال والا لزم ان يكون للفظة الواحدة
دلالة على معاني غير متناهية لكون اللوازم غير متناهية والثاني باطل ايضا
اذ من الجائز ان يكون اللازم الذي يكون بينا عند غيره واذا اختلف ذلك اختلافا ف

خفيا ا

الاشخاص والاحوال لاجرم لا يصلح للتعويل عليه بخلاف دلالة التضمن فان اجزاء الماهية
متناهية ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية الا عند العلم بجميعها فظهر الفرق
ونقول لما كان التضمن والالتزام دلالتين تبعيتين فمن الممتنع حصولهما الا عند
حصول المطابقة لكن المطابقة قد توجد عند عدم التضمن اذا كان المعنى بسيطا خاليا
عن التركيب لكن لا تنفك عن الالتزام فانه لا يخلو شيء من الماهيات عن شيء من اللوازم
وان كانت سلبية اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول الى اخره اقول لسائل
ان يسال فيقول اذا قلنا ان المثلث شكل فمفهوم المثلث هل هو مفهوم الشكل او
مغاير له فان كان المفهومان واحدا فلا حمل ولا وضع الا في الالفاظ وذلك عديم النفع
في المباحث العقلية وان كان المفهومان متغايرين فالشيء كيف يعقل ان يكون
هو ما يغايره فنقول ان الحمل هو يستدعي التغاير من وجه والاتحاد من وجه وههنا
مفهوم المثلثية مغاير لمفهوم الشكلية لكن الذات الموصوفة بهما واحدة فلا جرم
صح الهوهوية وقوله سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما فتحقيق
القول فيه ان استعداد الذات للموضوعية ليس لكونها ذاتا مطلقا والا لاستعد
كل ذات لما استعد له كل ذات بل الشيء انما تحقق حقيقته وتحصل ماهيته عند
تقيد ذاته بقيد مخصوص ولاجل ذلك يكون مستعدا للموضوعية سائر الاوصاف
ولا شك ان ذلك الوصف لا يمكن ان يكون مشتركا بينه وبين غيره والا لكان هو
غيره فاذن ذلك الوصف مختص به فظاهر من هذا ان الاوصاف العامة بطبايعها
محمولات والوصف الخاص الذي يفيد ماهية الشيء وتمامه هو الذي يستحق بطبعه
ان يجعل الذات معه موضوعة فاذا فرضنا ان الانسانية كذلك وقلنا الانسان
حيوان كان الحمل والوضع اللفظيين مطابقين للامر في نفسه وان قلنا الحيوان
انسان يكون المحمول في اللفظ موضوعا في المعنى وبالعكس فاما اذا قلنا الكاتب
ضاحك فههنا الموضوع بالحقيقة لهما انما هو شيء ثالث لان الذات انما تصلح
وتستعد للموضوعية الضاحكية لا لتقيدها بقيد الكتابة بل بقيد الانسانية فالانسانية
هي الامر الذي تستحق الذات باعتباره الموضوعية وهو امر ثابت مغاير للضاحكية
والكاتبية اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اللفظ قد يكون مفردا اقول

قبل

قيل في التعليم الاول المفرد هو الذي لا يكون لجزئه دلالة اصلا فاعترضوا عليه بعبد الله
وما يجري مجراه فانه مفرد مع ان لجزئيه دلالة على معنى فاجابوا عنه بان دلالة الالفاظ
وضعية ومعلوم ان عبد الله حين ما جعل علما فانه لا يكون لشيء من جزئيه دلالة
اصلا فانه يكون قائما مقام الانسان فاما اذا جعل اسم معنى فانه يكون لكل واحد من
جزئيه دلالة ويكون عند ذلك مركبا فقيل عليه ان وضع الالفاظ المفردة بازاء المعاني
امر وضعي فلا جرم جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاوضاع واما كونها مفردة ومركبة
فذلك امر عقلي لا يمكن ان يتغير فكيف يمكن ان يصير عبد الله مفردا فاجابوا عنه بانا
متى بقينا كل واحد من جزئي عبد الله على معنويهما كان التركيب ولما اخرجنا عند
ما جعلناه علما اخرجنا كل واحد من جزئيه عما كان لهما من الدلالة فلا جرم صار
مفردا ثم ان هؤلاء المعترضين رسموا المفرد بانه هو الذي لا يدل جزء منه على جزء
من معناه وزعموا ان عبد الله وان كان لكل واحد من جزئيه دلالة لكن لا على
جزء معناه بل على معنيين خارجين والشيخ اختار في هذا الكتاب رسم المعلم الاول
ونقل في الشفاء ان الزيادة التي زادوها محتاج اليها للتفهيم لا للتتميم وبعض الفضلاء
من المتاخرين زعم ان اللفظ اما ان لا يكون لشيء من اجزائه دلالة اصلا وذلك هو
المفرد او يكون لاجزائه دلالة ولا يخلو اما ان تكون دلالة اجزائه ليس على اجزاء
معناه وذلك يسمى بالمركب مثل عبد الله ومعد يكرب اذا جعلت اعلاما واما ان تكون
دلالة اجزائه على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمؤلف قوله والمركب ما يخالفه فاعلم
انه لا فرق بين المركب والمؤلف على راي الشيخ فلهذا جعل كل ما يقابل المفرد مركبا
ونقول كل لفظ مفرد دال على معنى فاما ان يكون مستقلا بان يخبر عنه او به او لا
يكون فان كان مستقلا فاما ان يكون له دلالة على زمان وجوده او لا يكون فالذي
لا يكون مستقلا هو الحرف والذي يكون مستقلا وله دلالة على الزمان المحصل لمعناه
فهو الكلمة والذي يكون مستقلا ولا يكون له دلالة على زمان معناه فهو الاسم ولما
كانت المفردات هي هذه فالمركبات انما تتركب عنها والمفيد من جملة الاقسام
ثلثة الاسم مع الاسم او مع الكلمة او مع الاداة ثم ان الاسم والكلمة قد يكونان لمعنى
منها مستقلا بالمفهومية وقد لا يكون فان كانا مستقلين كان التركيب منهما تاما

وان لم يكونا كذلك وهو مثل الروابط اما من الاسما فكهو وما يقوم مقامه ومن الكلمات فمثل كان ويكون الناقصتين وهما في الحقيقة مثل الحروف فالتركيب الحاصل من ذلك يكون ناقصا واما الحرف فاذا افاد معنى الفعل كان تركيبه لا الاسم معه تركيبا تاما مثل ما في النداء والا كان ناقصا فظاهر ان كل ما لا يتركب عن الاسم والكلمة فهو ليس بتام مثل التام لا يتركب الا عنهما فان قيل قول الشيخ وفعل وهو الذي تسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسمى في العربية فعلا فهو عند المنطقيين كلمة وهو ينافي قوله في كتبه البسيطة ان الافعال الدالة على حكايات النفوس وعلى المخاطبة وبالجملة كل ما يحتمل الصدق والكذب مثل يمشي ومشيت ومشينا ليست عند المنطقيين من الكلمات لاجل انها ليست من المفردات فنقول انه جعل الفعل المفرد الذي عنه تتركب المركبات كلمة وما ذكره من الافعال فهو من قبيل المركبات فليس بين قوليه تناقض فان قيل فلماذا ذكر في اثناء الكلام حد الكلمة دون الاسم فنقول لان الاسم والكلمة يشتركان في صفات ثبوتية ثم ان الفعل يختص بصفات اخر ثبوتية والاسم يتميز عنه بسلب تلك الصفات وقد ثبت في الكتب البسيطة ان الملكات اذا عرفت عرفت اعدامها وبيان ذلك ان الاسم لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى فهذه صفات اربع مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما كونه لفظا ومفردا فقد عرفته واما كونه دالا فلان المتالف من الحروف قد يكون له دلالة على معنى ذهني وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد يكون مستندا الى الخارج مثل السماء والارض وقد لا يكون مثل العنقاء واما كونه بالتواطؤ فلان الالفاظ الدالة قد تكون دلالتها بالطبع لا بالاصطلاح كمن يقول اخ فيدل على الوجع ويقول اح اح عند السعال فيدل على اذى الصدر وليس ذلك على سبيل ان الناس تواطؤا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين اياها لتفهيم معنى اذى الصدر وهذه وان كانت اصواتا فهي ايضا الفاظ لانها مركبات من الحروف فهذه الصفات الاربع مشتركة بين الثلثة فاذا زدنا قيدا خامسا وقلنا على معنى يستقل بنفسه خرج الحرف فيكون امتياز الحرف عن الاخرين بقيد عدمي وهو عدم استقلاله بالدلالة ويكون هذه القيود الخمسة مشتركة بين الاسم والفعل فاذا زدنا قيدا سادسا وقلنا لموضوع غير معين خرجت اسماء الاجناس وبقيت الاسماء المشتقة والكلمات ويكون امتياز اسماء الاجناس عن الاسماء

المشتق

المشتقة والكلمات بقيد عدمي فاذا زدنا قيدا سابعا وقلنا مع الدلالة على الزمان المحصل لذلك المعنى خرجت الاسماء المشتقة ويكون امتيازها عن الكلمات بقيد عدمي فظاهر من هذا ان التقابل بين الفعل وبين الاخرين قريب من تقابل العدم والملكة وتعريف الملكات يتضمن تعريف الاعدام فلاجرم اشار الشيخ الى تعريف الكلمة لما فيه من تعريف الاخرين بالقوة فان قيل فكم من الاسم لا يدل على الزمان المعين سيما اليوم والغد والامس والمتقدم والمتاخر والاصطباح والاغتباق وحكوا ان اللفظ قد يكون مسماه نفس الزمان مثل اليوم والامس والغد وقد يكون جزءا من مفهومه مثل الاصطباح والاغتباق وقد يكون الزمان خارجا من مفهومه ويكون مدلولا عليه بتصريف الكلمة ومعنى التجريد من الزمان هو ان لا يكون اللفظ دالا على الزمان الذي يلحقه كما ان التجريد من البياض الذي لو لم يجرد عنه كان لاحقا والتجريد انما يكون عما لا يكون داخلا في الذات فان الشيء لا يقال انه تجرد عن ذاته او جزء ذاته فمعنى قولنا مجرد عن الزمان هو ان لا يدل معه على زمان يلحقه واما لفظ الزمان فهو يدل على معنى هو نفس الزمان ولفظة الاصطباح والاغتباق دال على معنى جزؤه الزمان فظهر الفرق ولنرجع الى التفسير فنقول قوله مثل قولك حيوان ناطق معناه ان مثال المركب التام الدلالة هو قولك حيوان ناطق قوله ومنه ناقص الى اخره فاعلم ان الحرف اذا ضم الى الاسم فقد يكون ذلك المجموع تام الدلالة وقد لا يكون اما الذي يكون فمثل ان الاسماء المحصلة كالعالم والبصير اذا قرن بها حرف السلب صير ذلك المجموع دالا على خلاف معنى المحصل مثل اللاعالم واللابصير وليس مع هذا التركيب من الفاظ مستقلة في الدلالة بنفسها فان حرف السلب اداة لا تدل الا مقرونة بشيء اخر ولفظ لا وان كان للسلب فلم يدخل ههنا للسلب فانه ليس ههنا سلب وايجاب بل يصلح ان يسلب ويوجب وان يوضع به السلب والايجاب معا واما الذي لا يكون تام الدلالة فكما اذا قلت زيد لا واردت بكلمة لا سلب شيء عن زيد فان ذلك لا يتم الا اذا ضم اليه ذلك المسلوب مثل ان تقول زيد لا بصير فان قيل ما فائدة قوله في مثل مع انه لو ترك هذا القيد واقتصر على قوله لا يكون قد دل على كما ما يدل عليه كان الكلام ظاهرا فنقول لانا بينا ان حرف السلب قد يقترن بالاسم فيكون المجموع تام الدلالة وذلك اذا لم يقصد سلب شيء عنه فاذا قصد به سلب شيء عنه فانه لا يتم الا

نذكر المسلوب فنقول في مثاله معناه اذا قيل زيد لا لا يكون قد دل على كل ما مدلول في
مثل هذه الدلالة وهي الدلالة على سلب شيء عنه الا اذا ضم اليه غيره اشارة الى الكلي و
الجزئي الجزئي الذي نفس تصور معناه اقول لقائل ان يقول الشيخ جعل رسم الجزئي
بانه الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فما السبب في ذلك فنقول بعض
الناس اعتبروا في الكلي ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين بالفعل اما في الخارج واما في
العقل والشيخ لا يعتبر ذلك بل المعتبر ان لا يمنع نفس مفهومه عن الكثرة سواء كانت الكثرة
بالفعل او بالقوة او لا بالفعل ولا بالقوة ونبه بهذا التعليل على تحقيق مذهبه وبيانه
وهو ان الجزئي مقابل للكلي فلا بد وان يكون بين حديهما تقابل اولا شك انه لا يكفي في
كون الشيء جزئيا شخصيا امتناع وقوع الكثرة فيه كيف كانت بل ان يكون نفس تصور
معناه مانعا عن الكثرة فان الشخص المعين انما يكون ذلك المعين اذا امتنع تصور تلك
الشخصية لغيره اذا ثبت ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع الشركة والكلي
مقابل له وجب ان يكون الكلي هو نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الكثرة فيه فانا
لا نعتبر في كون الكلي كليا حصول الكثرة فيه بالفعل او بالقوة وقوله فبعض مشترك
فيه بالفعل الى اخره فاعلم ان الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه لا يخلو اما
ان يكون الكثرة حاصلة فيه او لا تكون حاصلة لكنها ممكنة الحصول او تكون ممتنعة
الحصول لكنها لا لنفس المفهوم فان المفهوم من واجب الوجود يمتنع وقوع الكثرة فيه
لكن لا لنفس هذا المفهوم والا لما احتاج الى البرهان في معرفة وحدته فهذه هي الاقسام
الثلثة التي ذكرها الشيخ ويشبه ان يكون ههنا قسم رابع وهو الذي لا يكون الواحد من
مفهومه حاصلا في الوجود مثل العنقا وبالجملة الالفاظ الدالة على آثار نفسانية
غير مستندة الى موجودات خارجية فانها كلية وان لم يوجد واحد من تلك التصورات
في الوجود فاعلم ان الجزئي قد يراد به معنى اخر وهو اذا كان معنيان احدهما اخص
من الاخر فيسمى ذلك الخاص جزئيا لذلك العام وذلك مثل الانسان فانه جزئي بالنسبة الى
الحيوان واعلم ان المفهوم من الجزئي بالاعتبارين مختلف وذلك لان الجزئي بالمعنى
الاول ليس الا اضافية الى شيء واما الجزئي بالمعنى الثاني فان جزئيته بالقياس
الى ما فوقه اضافي ايضا فان الجزئي بالمعنى الاول يمتنع ان يكون كليا وبالمعنى الثاني

لا

لا يمتنع واعلم انهما يختلفان اختلاف الاعم والاخص فان كل جزئي بالمعنى الاول جزئي
بالمعنى الثاني ولا ينعكس اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق فاعلم ان من
المحمولات الى اخره اقول من الماهيات ما هي بسيطة ومنها ما هي مركبة ولا بد من
الاعتراف بحقائق بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة لزم التسلسل وان تكون كل
حقيقة مركبة من اجزاء غير متناهية ويكون في كل جزء منها ايضا اجزاء غير متناهية
فيكون في الشيء الواحد كثرة غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية وذلك
باطل ومع بطلانه يوجب الاعتراف بالبسيط فان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فلو
لم يوجد الواحد لم توجد الكثرة فظاهر ان من الحقائق ما تكون بسيطة بعيدة من
التركيب وكل ما كان كذلك فانه لا يكون له شيء من المقومات والذاتيات فاما الحقائق
المركبة المتالفة من عدة امور فانها انما يتحقق عند اجتماع تلك الامور واذا تحقق فربما
يلزمها بعد تمامها شيء من اللوازم الحقيقية وكل ما يتوقف تحقق الماهية على تحققه
فهو الذاتي والذي يتوقف تحققه على تحقق الذات فهو العرضي واذا عرفت ذلك فنقول
لما كانت الماهية متوقفة في تحققها على الذاتي لا جرم كان الذاتي متقدما عليها
متقدما صح
في الوجودين اعني الذهني والخارجي وفي العرضي ايضا فهذا تحقيق القول في الذاتي
واعلم ان الحكماء يذكرون للذاتي خواص ثلثا الخاصية الاولى هي ان الذاتي اذا خطر
بالبال واخطر ما هو ذاتي له لا يمكن ان يتصور الذات الا اذا تصور الذاتي اولا
وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان الذاتي يجب ان يتقدم تصوره على تصور الذات
الثاني ان الذاتي يجب ان يتصور تقدمه في الوجود الخارجي على الذات وكلا الوجهين حق
اما بيان انه يجب ان يتقدم تصوره وذلك لان حقيقة الشيء اذا كانت مركبة فهي لا
ترتسم في النفس الا كذلك ومعلوم ان حصول المركب متاخر بالذات عن حصول مفرداته
فلا جرم وجب ان يكون تصور مفردات الحقيقة المركبة متقدما على تصور تلك الحقيقة
واما بيان انه يجب ان يتصور تقدمه ان تقدير اذا كان لازما من لوازم حقيقة ذلك
الذاتي وقد بينا انه لا يتصور العلم بتلك الحقيقة المركبة الا بعد العلم بمفرداتها وجب ان
العلم بتلك المفردات لعلم بتقدمها واعلم ان هنا اشكالا وهو ان العلم باجزاء الحقيقة
علة لتحقق الحقيقة والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فاجزاء الحقيقة متقدمة بالوجود

٢٥

على الحقيقة فالحقيقة المجردة عن الوجود كيف تكون موصوفة بالوجود هذا خلف
فقوله الذاتي يتقدم على الذات لاجل انه متى وجد كان وجوده متقدما على وجود الذات
فهذا الحكم صادق في حال الوجود وقبله وبعده كما انا نقول المغناطيس هو الذي يجذب
الحديد اذا وجد فان هذا الحكم صادق سواء كان جاذبا للحديد او لم يكن الخاصية
الثانية قال الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله للذات الى علة اخرى فالجاعل
للانسان هو الجاعل للحيوان وجعل الانسان هو جعل الحيوان اذ لو كان جعل الانسان
غير جعل الحيوان لامكن جعل الانسان مع عدم جعل الحيوان وذلك محال ثم قال وان
بعض لوازم الماهية يشارك الذاتي في ذلك فان جاعل الاربعة جاعل للزوجية
اذ لو كانت ذلك بجعل اخر لامكن ان توجد الاربعة مع عدم الزوجية فهذا ما قاله
ولسنا نفهم هذا الكلام كما ينبغي وذلك لان الذاتي جزء من الذات وجزء الذات مغاير
للذات ومن المعلوم ان النسبة الحالية مغايرة للنسبة الى غيره لا سيما عند من يقول
الشيء البسيط لا يصدر عنه الا معلول واحد ولا يلزم من امتناع جعل الذات الا مع
جعل الذاتي ان يكون جعل الذات هو عين جعل الذاتي فمن الجائز ان يكون جعل
الذات وان كان مغايرا لجعل الذاتي الا انه يكون متوقفا عليه متاخرا عنه فلذلك
يستحيل حصول ذلك عاريا عن جعل الذاتي بل الحق ان جعل الذاتي متقدم على جعل
الذات وجعل الذات متقدم على جعل اللازم لان الماهية هي العلة للازمها فهذا
هو الحق ولعل مراد المتقدمين بذلك ان علة الذاتي علة الذات بواسطة تلك
الذاتيات فانه متى تحققت الذاتيات امتنع تخلف تحقق الذات لانها اي الذات معلول
اجتماع الذاتيات فمتى تحققت الذات امتنع تخلف لازم الماهية لان لازم الماهية
معلول الماهية فهذا ما عندي في هذا الموضع الخاصية الثالثة هي ان الذاتي
ما يمتنع رفعه عن الشيء وجودا او توهما وسيبين ان بعض اللوازم ايضا كذلك واذ
قد ذكرنا ما اردنا ذكره فلنرجع الى التفسير قوله لسنا نعني بالمقوم المحمول الذي
يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده بل الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ثم قال
ان الذي يكون للماهية معلولا او محتاجة في تحققها اليه هو الذاتي لا غير قوله
ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره

جسما

٢٦

جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية فاعلم ان الامتناع
عن السلب هو الاعتراف بالثبوت فكانه قال الذاتي هو الذي يجب اثباته للشيء لكنه
عدل عن هذه العبارة لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما يكون عالما بالانسان ولا
يخطر بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته من الجسمية والنمو والتغذي واذا لم يخطر
في ذهنه تلك الذاتيات كيف يمكنه الحكم باثباتها للموضوع فلو انه قال الذاتي يجب اثباته
للموضوع بطل ما ذكرناه واما قوله يجب ان يمتنع عن سلبه عنه فمعناه انه متى حضرت
تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع سلبها عن الذات فكان الامتناع عن السلب مشروط
بالحصول فحينئذ لا يتوجه عليه ما ذكرناه من الاشكال وههنا مواخذة لفظية
وهي ان الشيخ علل وجوب الامتناع عن سلب الوصف بكون الوصف ذاتيا
للموضوع ثم انه بين بعد ذلك ان من اللوازم ما يكون كذلك وتعليل الحكم العام بالعلة
الخاصة فيه نظر فان تساوي الزوايا لقائمتين من المثلث المتساوي الساقين ليس
لكونه متساوي الساقين فلو انا قلنا المتساوي الساقين لكونه متساوي الساقين
زواياه لقائمتين كان كلامه خطأ فكذلك تعليل وجوب الامتناع عن السلب بكون
الوصف ذاتيا مع ان الحكم ثابت في الذاتي وفي غيره يكون خطأ ويمكن ان يجاب عنه
بان تعليل الاحكام المتساوية بالامور المختلفة جائز اشارة الى الذاتي المقوم
اعلم ان كل شيء له حقيقة الخ التفسير في اول هذا الكلام نظر لانا بينا ان من
الحقائق ما هو بسيط بعيد عن شائبة التركيب واذا لم يكن لتلك الحقيقة شيء من الاجزاء
استحال ان يقال انه يجب حصول اجزائها معها بل الصحيح ان يقال كل شيء له ماهية
مركبة فانها لا يتحقق الا عند حصول اجزائها اللهم الا ان يقال ان لفظة الماهية
مخصصة بالاصطلاح بما يكون فيه تركيب فحينئذ يكون الكلام مستقيما وهذا
الاصطلاح ما جرى في كلام الشيخ قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا
باحد الوجودين وغير متقوم به فالوجود خارج عنه فاعلم ان سائلا ان يسال
فيقول الموجود اما واجب واما ممكن اما الواجب فقد ثبت ان وجوده عين ماهيته
واما الممكن فقد ثبت ان وجوده خارج عن ماهيته اما القسم الثالث وهو الذي
يكون وجوده جزءا من ماهيته فهو محال ليس له ثبوت فلما ذا اورده الشيخ فنقول

انه وان لم يكن له في الوجود حصول الا انه من جملة الاقسام وايضا فلان الاشياء اذا
اخذت مع اعراضها صارت تلك الاعراض من مقومات ذلك المجموع فعلى هذا اذا اخذت
الماهية من حيث هي موجودة كان الوجود مقوما لها فعرفنا ان لهذا القسم ايضا من
الامور نظيرا قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم فاعلم ان
الذي يكون الوجود خارجا عن ماهيته لكنه يكون لازما له وذلك مثل العقول والافلاك
وبالجملة الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون الوجود غير لازم لماهيته فذلك
مثل الصور والاعراض في عالم الكون والفساد قوله واسباب وجوده غير اسباب
ماهيته فمعناه ان اسباب الماهية هي المادة والصورة باعتبار والجنس والفصل
باعتبار واما اسباب الوجود فهي الفاعل والغاية قوله مثل الانسانية فانها في
نفسها حقيقة الى اخر الفصل فاعلم انه احتاج في تعريف الذاتي الى ان ميز بين مقومات
الماهية وبين مقومات الوجود حتى لا يشتبه احدهما بالاخر وذلك انما يتاتى ببيان
ان الوجود مغاير للماهية وانه زائد عليها واحتج على ذلك بان الماهية قد تكون
معلومة حال ما يكون وجودها مشكوكا فيه والمعلوم غير المشكوك فيه فالوجود
زائد على الماهية فان قيل هب ان الماهية امكن تعقلها عند عدمها في الخارج
حتى وجب ان تكون مغايرة لوجودها في الخارج لكن يستحيل ان تعقل الماهية
عند عدمها في الذهن فكيف توجب هذه الحجة ان يكون الوجود الذهني زائدا
على الماهية فنقول انا استدللنا بصحة علمنا بالحقيقة مع الشك في الوجود الخارجي
على تغايرهما فكذلك امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها
وذلك فان بعض الناس يزعم ان التعقل عبارة عن اضافة القوة العاقلة الى ماهية
المعقول وانه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن الى ان يثبت ذلك بالبرهان فثبت
ان الماهية قد تعقل عندما يكون الوجود الذهني مشكوكا فيه وذلك يوجب ان
يكون الوجود الذهني زائدا على الماهية قوله اما الانسان فمعنى انه لا يقع في وجوده
مثل هذا الشك فاعلم ان من الحقائق ما يتعذر الشك في وجودها لا لان العلم بحقائقها
يقتضي العلم بوجودها بل لاجل ان الاحساس بجزئياتها في الخارج منع من الشك في
وجودها ولكنها بحال لو لم يحس بتلك الجزئيات صح الشك في وجودها وعلى هذا يكون

البرهان

البرهان المذكور مطردا فيها ايضا والشيخ انما فرض الكلام في الانسان لانه وما يجري مجراه
يوجد فيه هذا الشك فاذا بين ان هذه الحجة مستمرة فيه كان استمرارها في سائر
الاقسام اظهر فان قيل كما انا يمكننا ان نعقل الماهية مع الشك في وجودها فكذلك
يمكننا ان نعقل حقيقة الوجود مع الشك في ان الوجود هل هو حاصل في الخارج ام لا
فيلزم من هذا ان يكون للوجود وجود آخر وذلك يوجب التسلسل فنقول عنه جوابان احدهما
ان الوجود وحده لا يستقل بالمعقولية ولا بالمحكومية معناه ان الوجود لا يمكن
ان يحكم عليه وحده بالحصول واللاحصول بل المحكوم عليه بذلك انما هو الماهية
ولما لم يكن الوجود مستقلا بهذه المحكومية اندفع الشك الثاني هو ان الشك في حصول
الوجود ليس شكا في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل هو للماهية
ام لا وبيان ذلك هو ان الوجود يمتنع ان يصير موصوفا بالوجود والا وجب ان
يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة موجودا مرتين ويمتنع ايضا ان يصير موصوفا
باللاوجود والا عرض ان يكون الشيء من جهة ما هو موجود لا يكون موجودا و
ذلك محال فعرفنا بهذا ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له وجود
ام لا بل هو شك في انه هل حصل هو للماهية ام لا وذلك لا نزاع فيه بل هو الذي
تمسكنا به في بيان ان الوجود زائد على الماهية فهذا تقرير هذه الحجة وقد ذكرنا
حججا كثيرة على اثبات هذا المطلوب في كتابنا المسمى بنهاية العقول منها انا نجد
التفرقة بين قولنا الجوهر موجود وبين قولنا الجوهر جوهر وذلك يوجب التفرقة
بين كونها جوهرا وبين كونها موجودا ومنها ان الشيء اذا شرط فيه وجوده يمتنع ان
يعرض له امكان العدم واذا شرط فيه عدمه امتنع ان يعرض له امكان الوجود و
هو عند قطع النظر عن الشرطين يعرض له الامكان فاذن حقيقته مغايرة لوجوده
وعدمه ومنها ان الحقائق غير معللة والا لكنا اذا قدرنا عدم علة السواد وجب ان
لا يبقى السواد سوادا والوجود معلل فاذن الحقائق مغايرة للوجود ومنها
وهو ان الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا لامتنع وجود الجنس منفكا عنه
لامتناع انفكاك الشيء عما يقوم ماهيته وهو علة لوجود الجنس فالماهية غير الوجود
ومنها ان الوجود مشترك بين الموجودات والماهية غير مشتركة فيها فالوجود غير الماهية

وبيان ان الوجود مشترك من وجوه الاول ان السلب يقابله امر واحد وهو الثبوت
فالثبوت واحد في الامور الثابتة الثاني ان الثابت مورد القسمة بالامكان
والوجوب ومورد القسمة مشترك بين القسمين فمفهوم الثابت مشترك بين الواجب
والممكن الثالث ان الشيء الواحد لا يكون واجبا وممكنا في وجوده ولو كان للوجود
مفهومات مختلفة لصح ان يكون باحد مفهوميه واجبا وبالمفهوم الثاني ممكنا الرابع
وهو ان الوجود بين التصور غني عن التعريف بعمومه وخصوصيات الماهيات ليست كذلك
فهما متغايران الخامس من قال ان الوجود غير مشترك كان حكمه بعدم الاشتراك
يعم كل وجود وذلك انما يتم لو كان الوجود مشتركا السادس انا اذا عرفنا انه وجد
شيء ثم علمنا بعد ذلك انه سواد او بياض او جوهر او جسم لا يختلف العلم الاول ولولا
ان المعلوم الاول مشترك بين هذه الاقسام والا لما صح ذلك فهذه الوجوه وغيرها
ما استقصيناها في غير ذلك الكتاب دالة على ان الوجود زائد على الماهية قال
فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة
كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت تمثلت فاقول قد بينا ان الحقيقة
لما كانت مركبة استحال حصولها سواء كانت في الخارج او في الذهن الا مع حضور
اجزائها ولكن ذلك يشكل من حيث انا ربما نعرف حقيقة الانسان او غيره ولا
نكون في تلك الحالة ذاهلين مستحضرين لجميع ذاتياتها على التفصيل وجوابه انها وان لم
تكن حاضرة على التفصيل الا انها اذا خطرت بالبال تمثلت فاعلم ان هذا الكلام
يحتمل وجهين الاول هو ان الحكماء يقولون ان التعقلات على اقسام ثلاثة الاول
التعقل الذي يكون بالقوة مثل ما اذا لم يكن الانسان عالما بشيء الا انه يمكنه تحصيل
العلم بذلك الثاني ان التعقل الذي يكون بالفعل على التفصيل كالانسان العالم
بمسألة من المسائل المستحضر لجميع مقدماتها وجميع مقاماتها بالفعل الثالث العلم البسيط
وهو كما اذا كان الانسان عالما بمسألة من المسائل لكنه يكون ذاهلا عنها فاذا
سئل عنها حضر الجواب عنها في ذهنه دفعة واحدة ثم انه بعد ذلك يأخذ في تفصيل
ذلك الجواب فالذي حضر في ذهنه اولا ليس علما بالقوة لانه يجد تفرقة بين تلك
الحالة وبين الحالة التي قبلها فان الانسان كان قبل السؤال ذاهلا عن تلك المسألة

وحين

وحين ما سئل عنها فلا شك انه حضر الجواب في ذهنه الذي يوجب القطع بذلك
انه عندما سئل عن تلك المسألة تعلق قدرته على الجواب عنها والعلم بالقدرة على الشيء
فرع على العلم بالمقدور لان العلم باضافة امر الى امر يستدعي العلم بكلا المضافين
فلولا علمه بالجواب لامتنع ان يحصل له العلم باقتداره على الجواب فظهر ان علمه
في تلك الحالة بالجواب عن تلك المسألة ليس علما بالقوة وهو ايضا ليس علما تفصيليا
لان التفصيل انما يحصل بعد ذلك فظهر ان ذلك العلم حاصل بالفعل لكنه ليس على
التفصيل بل هو العلم البسيط الذي يكون مبدأ لما يحصل بعد ذلك من التفصيل
فاذا ثبت ذلك فنقول الانسان العالم بماهية من الماهيات ربما يكون علمه باجزاء
تلك الماهية بسيطا ويكون بحال متى حاول استحضار تلك المقدمات فانها تحضر على
التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن خاليا عن العلم بتلك الذاتيات بل كان عالما بها
على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف لان العلم عبارة
عن حصول صورة المعلوم في العالم ومعلوم ان الاجزاء الداخلة في قوام
ذلك المركب مختلفة بالحقيقة فنقول اما ان يحصل في الذهن من تلك الذاتيات صورة اولا
وان حصلت فلا يخلو اما ان تحصل صورة واحدة مطابقة لجميع تلك الذاتيات
او تحصل بحسب كل ذاتي من تلك الذاتيات صورة على حدة والاول باطل لان
الصورة الذهنية مطابقة للصورة الخارجية فلو حصل في الذهن صورة
واحدة مطابقة لجميع الذاتيات لزم من ذلك ان تكون تلك الصورة مساوية في الحقيقة
لحقائق كثيرة فيكون للشيء الواحد ماهيات مختلفة وذلك محال فتبين ظاهرا لا بل
وان يحصل في الذهن صور مختلفة كل واحدة منها مطابقة لواحد من تلك
الذاتيات ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فظاهر ان الذي ادعوه من ان العلم
البسيط قسم ثالث كلام باطل واما العالم بالمسألة اذا سئل عنها فان علمه بذلك
الجواب يكون بالقوة الا انه اقرب الى الفعل من القوة التي كانت قبل ذلك ومن
الجائز ان تختلف مراتب القوة بحسب القرب والبعد واما علمه بقدرته على الجواب
فهو علم بشيء يدفع ذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهي مجهولة غير معلومة
واما الاحتمال الثاني فهو انه ليس من شرط العلم بالحقيقة حضور العلم بمقوماتها

٣١

بل من شرطه ان تعرف حصول تصور ذاتياته فانه يقع التصديق بثبوتها لتلك الذات
وتعلقها عليها في الوجودين وحاصله راجع الى ان الذاتي لا يجب ان يتقدم تصوره
بل ان يتصور تقرره لكنا قد بينا ان الذاتي يجب ايضا ان يتقدم تصوره لان العلم
به عبارة عن حصوله في الذهن ويستحيل ان يكون له حصول الا عند حصول
اجزائه وقد اعترف الشيخ بذلك في قوله كل ما له ماهية فانها انما توجد في الاعيان
او الاذهان اذا كانت اجزاؤها حاضرة معها فظاهر بين من هذا ان العلم بتمام
حقيقة الشيء لا يحصل الا عند العلم بذاتياته اجمع على التفصيل بل من الجائز
ان يعلم الشيء بلازم من لوازمه وان لم تكن ذاتياته معلومة مثل ما اذا علمنا
النفس انها جوهر محرك للبدن فان كونها محركا للبدن امر لازم لماهيتها خارج
عنها لا جرم لا يلزم من ذلك العلم بتلك المقومات فاما العلم بحقيقة الشيء وماهيته
فانه ممتنع الحصول الا عند حصول العلم بتلك المقومات على التفصيل فهذا ما
عندي في هذا الموضع وربما يكون عند غيري ما هو احسن منه قال ولان الطبيعة
الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لتشخص تشخص
تحتها ويفضل عليها التشخص بخواص لها فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم
اقول المعنى بالطبيعة الاصلية حقيقة الشيء وماهيته التي هي معروضة
العوارض واللوازم وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو من قبيل الذاتيات ام
لا فمنع بعضهم ذلك من حيث ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات فلو كان
الانسان مثلا ذاتيا لكانت ذاتيته انما تتحقق بالنسبة الى الاشخاص الداخلة
فلا يخلو اما ان تكون نسبته بالذاتية الى حقيقة الشخص وماهيته فذلك
هو الانسان فيكون الانسان ذاتيا للانسان فيكون الشيء منسوبا الى نفسه هذا
خلف واما ان يكون ذاتيا لتلك الاشخاص من حيث هي اشخاص لكن التشخص
ليس هو ذلك المعنى لاجل انسانيته فقط بل ولاجل مشخصات مثل لونه
ومقداره ويكون تلك المشخصات ذاتية لتلك الاشخاص فحينئذ لا يكون للانسانية
من كونها ذاتية للشخص الا لتلك المشخصات ثم ان الشيخ اجاب عن ذلك فقال
المعنى بالذاتي هو الكلي الذي يكون ارتفاعه سببا لارتفاع ما تحته من الجزئيات

واما

٣٢

واما الذي لا يكون ارتفاعه سببا لارتفاع تلك الجزئيات سواء كان ممتنع الارتفاع كاللوازم
او ممكن الارتفاع كالعوارض من الغير اللازم فانا لا نسميه ذاتيا واذا ثبت ذلك فنقول
ان ذاتية الانسان انما تكون بالنسبة الى الاشخاص ولا يلزم من كون الانسانية
ذاتية لها ان تكون المشخصات ايضا ذاتية لها لان ارتفاع الانسانية سبب لارتفاع
تلك الاشخاص فاما ارتفاع تلك الاعراض المشخصة فانها لا تكون سببا لارتفاع
تلك الاشخاص بل منها ما هو ممكن الزوال مع بقائها ومنها ما لا يكون ممكن الزوال عن الاشخاص
ولكن لا يكون ارتفاعها سببا لارتفاع الاشخاص فظهر انه ليس نسبة الانسانية
الى الاشخاص كنسبة المشخصات اليها هذا ما ذكره الشيخ وان كان فيه موضع بحث
كثير واذا عرفت ذلك فنقول قوله ولان الطبيعة الاصلية مقوم لتشخص تشخص
معناه انه لما كانت الانسانية مثلا مقومة للاشخاص التي تحتها بحيث تكون عدمها سلبها ح
سببا لعدم تلك الاشخاص ثم ان للتشخص وراء تلك الماهية صفات اخر زائدة عليها
وهي العوارض فحينئذ تكون الماهية جزءا من التشخص والجزء مغاير للكل فلا جرم
صح نسبة الانسانية الى التشخص بالذاتية فظهر ان الدال على الماهية معدود من
جملة الذاتيات والتحقيق عندي ان الامر ليس كذلك لان كون الانسان ذاتيا اما ان
يكون بالقياس الى القدر المشترك بين اشخاص الانسانية فيصير المعنى ان الانسان
ذاتي للانسان واما ان يكون ذاتيا بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته لكن ماهية
ذلك الجزئي لا تكون من الانسانية التي هي مجرد ما به الاشتراك بل انما تكون منها
ومما به امتيازه عما شاركه في الانسانية واذا كان كذلك لم تكن الانسانية تمام ماهية
ذلك الجزئي بل جزءا من تلك الماهية فالحاصل ان الذي تكون الانسانية تمام ماهيته
استحال كون الانسانية ذاتية له لاستحالة كون الشيء منسوبا الى نفسه والذي لا
تكون الانسانية تمام ماهيته لا تكون الانسانية بالنسبة اليه دالا على الماهية
فانه الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد يستحيل ان يكون ذاتيا له ودالا على تمام ماهيته
اشارة الى العرضي اللازم الغير المقوم اما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم
وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها اقول
كل صفة فاما ان تكون واجبة الثبوت للموصوف او لا تكون فان كانت واجبة الثبوت

للموصوف فانها تكون لازمة له اذ لا معنى للازم الا ما لا ينفك الشيء عنه ثم ان اللازم
اما ان يكون جزءا من الملزوم واما ان لا يكون فالاول هو الذاتي والثاني هو العرضي
فظهر من هذا ان الذاتي ايضا لازم لكن الاصطلاح قد تقرر على تخصيص اسم اللازم
باسم الوصف الذي لا ينفك عن الذات ولا يكون داخلا فيه والشيخ رسمه بانه الذي
يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها واعلم انه يجب حمل الصحبة على دوام الصحبة والا
فينتقض بالعرضي المفارق فانه مصاحب للماهية وليس جزءا منها مع انه ليس من
قبيل اللوازم فاما اذا حملنا الصحبة على دوام الصحبة حتى يصير الرسم هكذا
اللازم هو الذي يكون دائم الثبوت للماهية ولا يكون جزءا منها لا يتوجه عليه
النقض وفيه بحث آخر وهو ان الشيء قد يكون واجب الثبوت مع الشيء اتفاقا ولا
يكون لازما له فان كون الانسان ناطقا لا ينفك عن كون الحمار ناهقا ومع ذلك
فانه لا يجعل احدهما لازما للآخر فعلى هذا اما ان يحكم بان امثال ذلك من قبيل
اللوازم او يحمل كلام الشيخ على اخص مما يفهم من ظاهره وهو ان اللازم هو الذي
لا ينفك عن الشيء لامر عائد اليه ولا يكون جزءا منه وانما قلنا لامر عائد اليه لان اللوازم
منها ما هو من لوازم الماهية ومنها ما يكون من لوازم الوجود وكلاهما قد
يكون بوسط وقد يكون بغير وسط فلو قلنا اللازم ما لا ينفك عن الماهية
لنفسها يلزم ان يخرج عنه لوازم الوجود واللوازم ذوات الوسائط فاما
على العبارة التي اخترناها فانه لا يتوجه شيء من ذلك قوله مثل كون المثلث مساوي
الزوايا بالقائمتين اقول ذكر هذا مثالا للازم الغير المقوم وانما اورد هذا
المثال لان الصفات منقسمة الى ما لا يحتاج تحققها للموصوف الى اعتبار شيء من
الخارج والى ما يحتاج الى ذلك فالاول مثل كون الذات ابيض واسود وضاحكا
ومتعجبا فانه لا يحتاج هذه الصفات الى الغير والاعتبار والثاني مثل كون المثلث
مساوي الزوايا القائمتين فان هذه الصفات لا تتحقق للمثلث الا بالقياس الى شيء
خارج عنه وهي الزاويتان القائمتان ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية
فان زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم وثلث ست قوائم وهلم جرا
الى ما لا نهاية له من المراتب فظاهر ان امثال هذه الصفات غير متناهية ولما كان

مراد الشيخ ان يبين ان من الصفات اللازمة ما لا يكون ذاتية لاجرم اورد المثال من
الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها ليست من قبيل المقومات
لما يذكره من انها لو كانت من قبيل المقومات لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية
فهذا هو الفائدة في ايراد هذا المثال وههنا اشكال وهو ان هذه الصفات الاعتبارية
لا وجود لها في الخارج والا لزم ان يجتمع في الذات الواحدة صفات موجودة غير
متناهية وذلك محال بل هذه صفات ذهنية لا وجود لها الا في الاذهان واذا
لم يكن لها وجود خارجي امتنع ان يكون لزومها للماهية في الخارج فان لزوم
الشيء للشيء في الخارج فرع على ثبوته في الخارج بل هذه الصفات لازمة للماهية في
الذهن وهي في الذهن متناهية لان الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب الغير
المتناهية على التفصيل دفعة واحدة فظاهر ان ما يوجد من تلك النسب متناهية
فلا يلزم من تقوم الماهية بامثال هذه الصفات تقومها بامور غير متناهية
ويقدح في حله ان نقول كل ما كان مقوما للماهية وجب حصوله لها في الذهن
وفي الخارج ولما عرفنا انفكاك الماهية عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها
غير مقومة لها اصلا لكنها لازمة لها في الذهن فقد وجدنا لازما للماهية لا يكون
من قبيل المقومات ولكنا اذا ذكرنا هذه الحجة يكون ذلك اعراضا عما تمسك الشيخ
به في بيان ان هذه ليست من قبيل المقومات فان قيل ما البرهان على ان الماهية
الواحدة لا تتقوم مما لا نهاية له فنقول لان الذهن لا يقوى على استحضار امور
غير متناهية على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير متناهية امتنع
العلم بها لان العلم بها لا يحصل الا عند استحضار امور غير متناهية وذلك محال
برهان آخر وهو ان تلك الاجزاء اما ان يتقيد بعضها بالبعض تقييدا طبيعيا
او لا يتقيد فاما القسم الاول فهو ان يكون احد جزئيه عاما والآخر خاصا فيتقيد
العام بالخاص مثل تقييد الحيوان بالناطق فلو كان للشيء الواحد اجزاء لا نهاية
لها وجب ان يكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال فاما القسم
الثاني وهو ان لا يتقيد شيء منها بالآخر بل يكون كل جزء في وجوده وحقيقته
مستغنيا عن الآخر فحينئذ لا يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية طبيعية بل بالعرض

ولكن كلامنا فيه بل في الاول قال وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط
كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
اقول المقصود من هذا الفصل بيان ان ما ليس بذاتي فقد يكون ممتنع الرفع
عن الذات في الوهم ولما تبين ان من اللوازم ما ليس داخلا في الماهية بنى على
ذلك غرضه فقال وذلك اللازم اما ان يكون لزومه بوسط او بغير وسط فان
كان لزومه بغير وسط كان ثبوته لتلك الماهية بينا وكان يمتنع رفعه عنها
في الوهم والبرهان على ان ما يكون لزومه بغير وسط كان بينا هو ان الماهية
لما هي هي مقتضية لذلك اللازم فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها
انها لما هي هي تقتضي ذلك اللازم والا فما كنا عقلنا الماهية كما هي هي ولذا
عقلنا منها انها مقتضية للازم الفلاني وجب ان نعقل اللازم الفلاني
لان العلم بالاضافة الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين فهذا ما قيل في هذا
الباب وفيه بحث لا بد من ذكره فان لقائل ان يقول ان لزم من العلم بالماهية
العلم بلازمها القريب ثم ذلك القريب علة قريبة للازم الثاني فحينئذ يجب ان
يعلم اللازم الثاني وان يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث فكان يجب ان
يكون العلم بالماهية مقتضيا للعلم بجميع اللوازم القريبة والبعيدة وذلك
محال فثبت ان العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها وايضا فلان ماهية
العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول وعليتها وماهية العلة معقولة بالقياس
الى المعلول فاذن ماهية العلة مغايرة لعليتها فاذن لا يلزم من العلم
بماهية العلة العلم بذلك المعلول اذ ليست حقيقة العلة متعلقة اصلا بالمعلول
ولا لم يكن العلة علة فنقول هذه الشكوك وان حللناها في كتابنا الكبير
لكنا نقول ههنا العلم بماهية العلة لا يقتضي العلم بالمعلول الا بشرط آخر
وهو حصول تصور المعلول بيانه هو ان ماهية العلة وحدها لا يكفي
في حصول العلية لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا يكفي في
حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المضافين واذا لم تكن ذات
العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة
كافيا

كافيا في حصول العلم بالعلية واذا كان كذلك لم يكن العلم بذات العلة موجبا
لحصول العلم بالمعلول فاما ذات العلة وذات المعلول فانهما لذاتيهما يقتضيان
الوصف الاضافي وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما
يجب حصول التصديق بانتساب احدهما الى الاخر فظاهر بين من ذلك ان العلم
بحقيقة العلة وان كان لا يقتضي العلم بوجود المعلول لكن تصور حقيقة
العلة وتصور حقيقة المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا هو المعنى بقولنا ان اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين
الثبوت اي متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك ان لا
نصدق بثبوت احدهما للاخر واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت
المعلول القريب له عند تصور المعلول ثم من الجائز ان لا يحصل تصور المعلول
عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل اللوازم القريبة
والبعيدة واما الشك الثاني فهو ايضا خارج لانا نسلم ان العلية مغايرة لحقيقة
ذات العلة لكنا ندعي ان تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب
يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول كما بينا برهان اخر على ذلك وهو انا
اذا عقلنا الماهية فانه يبقى بعض لوازمها المجهولة مجهولة لنا وامكنا تعرف
تلك اللوازم المجهولة فلولا وجود لوازم بينة الثبوت للشيء لالزم اما
التسلسل واما عدم تعرف تلك اللوازم وكلاهما باطلان فان قيل تعرف وجود
تلك اللوازم المجهولة بواسطة الذاتيات فنقول لولا ان في تلك اللوازم ما
هو بين الثبوت لتلك الذاتيات للزم المحال فالحاصل ان امكان طلب المجهولات
يدل على ان من اللوازم ما هو مجهول ومنها ما هو بين الثبوت حتى يطلب بذلك
المعلوم تلك المجهولات وهذا البرهان كاف في اثبات اصل المقصود قال
وان كان لها وسط تبين به علمت واجبة به واعني بالوسط ما يقرن بقولنا
لانه حين يقال لانه كذا وهذا الوسط وان كان مقوما لشيء لم يكن اللازم مقوما
له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل
الى غير النهاية فلم يكن وسط وان لم يحتج فهنالك لازم بين اللزوم بلا وسط

وان كان الوسط لازما متقوما واحتاج الى توسط لازم اخر ومقوم غير منتهي
في ذلك الى لازم بلا وسط تسلسل الى غير النهاية فلا بد في كل حال من لازم
بلا وسط فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم فلا يلتفت اذن الى ما يقال ان
كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر
او مفاوتا اقول انه لما ذكر في اول التقسيم ان لزوم اللازم اما ان يكون بوسط
او بغير وسط احتاج الى تعريف الوسط فقال الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا وتحقيقه ان العلم صورة مطابقة للمعلوم فاذا كان الشيء متوقف الوجود
على وجود الاخر يكون وجود الاخر مؤثرا فيه وعلة له فكذلك ينبغي وجود الحكم
والعلم مثاله الانسان فان ثبوت صفة الضحك فيه معلول لثبوت صفة التعجب له
فاذا نسب الضحك الى الانسان بدون اعتبار صفة التعجب لم يكن الضحك واجب الثبوت
له فكذلك لا يجب من العلم بكونه انسانا العلم بكونه ضاحكا ولما كان صفة التعجب علة
للضحك لا جرم متى علم وجود التعجب له بدّ من ان يحصل العلم بوجود الضحك حتى ان
قائلا اذا قال الانسان ضاحك فقيل له لم تقول لانه متعجب افاد ذلك العلم بوجود
الضاحكية والمتعجبية انما قرنت بصيغة التعليل لانها لما كانت هي العلة للضاحكية
لا جرم كان العلم بثبوتها علة للعلم بثبوت الضاحكية وكما ان التعجب متوسط بين
الانسان وبين الضاحك في الوجود الخارجي كذلك العلم به متوسط بينهما في
الثبوت الذهني وههنا ابحاث كثيرة وشكوك ضعيفة لكنها غير لائقة بهذا الموضع
واذا عرفت حقيقة الوسط وانه لماذا تقرن به صيغة التعليل فنقول كل لازم
بفرض فاما ان يكون معلولا للذات او لشيء داخل فيه او لشيء خارج عنه فان كان
لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك الحقيقة بواسطة شيء اخر وقد فرض
انه بواسطة هذا خلف وان كان لزومه بواسطة شيء داخل في حقيقة الملزوم فذلك
هو ان يكون المتوسط بينه وبين الملزوم مقوما للملزوم فنقول الواسطة لما
كانت مقومة للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما للمتوسط او لا يكون فان
كان اللازم مقوما للمتوسط والمتوسط مقوم للملزوم كان اللازم مقوما
للمقوم اي هو داخل فيما هو داخل في الذات فيكون هو ايضا داخلا في الملزوم

فالخارج

فالخارج عن الملزوم غير خارج عنه بل داخل فيه هذا خلف و
اما ان يكون اللازم غير مقوم للوسط فاما ان يكون لزومه بغير
وسط فيكون بينا او بوسط فيعود التقسيم الاول من الرأس ولا
يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى ما يلزم المقوم بلا وسط وذلك
هو المطلوب واما ان كان المتوسط بين اللازم والملزوم شيئا خارجا
عن الملزوم غير مقوم له فحينئذ ننقل الكلام الى كيفية لزوم ذلك
المتوسط للذات الملزومة فاما ان يكون بواسطة مقوم او بواسطة
لازم فلا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى لازم يلزم الذات
بغير وسط او يلزم ما يقوم الذات بغير وسط وذلك هو المطلوب
واقول ويمكن تحرير هذا البرهان بحيث يكون اقرب الى الفهم
هكذا الماهية لما هي هي تقتضي شيئا من هذه اللوازم ام لا تقتضي فان اقتضت
شيئا من تلك اللوازم فذلك اللازم يكون معلول نفس الماهية فلا يكون
بينه وبين الماهية واسطة اذ لو كان هناك واسطة لكان المؤثر في ذلك
اللازم تلك الواسطة لا الماهية وقد فرض كذلك هذا خلف وان لم يكن
فيه ما تقتضيه الماهية لما هي هي كانت الماهية من حيث هي هي غير واجبة
الاتصاف بشيء منها فلا يكون شيء منها لازما لتلك الماهية وقد فرضناها
لازمة هذا خلف فهذا البرهان القاطع يوجب القول بوجود لازم من غير
واسطة سواء جوزنا التسلسل او لم نجوز فظهر وجود لازم بين الثبوت ممتنع
الرفع فبطل بهذا قول من قال الذاتي ما يكون بين الثبوت ممتنع الرفع
واعلم انه لم يقم البرهان على ان من الصفات الغير الاضافية ما هو خارج
عن الماهية بل انما ثبت ذلك في الصفات الاعتبارية لا جرم اورد المثال
من هذا الباب ايضا وهو كون كل عدد مساويا لاخر او مفاوتا فان المساواة
والمفاوتة انما تعقلان بالقياس الى الغير واعلم انك لو عكست في هذا المثال
في ابطال الرسم الذاتي بانه الذي يمتنع رفعه عن الشيء وجودا وتصورا لكان
لان هذه صفة ثبوتية الثبوت للشيء ثم انها غير مقومة لما ثبت من ان الصفات

الاضافية لا تكون داخلة في تقويم غير الاضافي وعند هذا انحتاج الى بيان ان
ثبوتها للملزوم بواسطة او بغير واسطة ومن الامثلة التي يتبين بها في ابطال
ذلك لزعم ان الزوجية للاربعة ليست من الذاتيات لانها اما ان تكون ذاتية
للاربعة ومختصة بها او تكون مشتركة بينها وبين غيرها والاول باطل لان
غير الاربعة يشارك الاربعة في الزوجية والثاني باطل لان الزوجية لما كانت
ذاتية للاربعة وجب ان تكون ذاتية لكل عدد زوج ولو كان كذلك لاستحال
ان يعقل عدد زوج الا اذا عقلت زوجيته وليس الامر كذلك فان الانسان ربما
يعقل عددا كثيرا زوجا وان كان يشكك بشك في زوجيته الى ان يعرف ذلك
بعد بالنظر والفكر فلو كانت ذاتية لما كان كذلك فبطل ما قالوه والله اعلم
اشارة الى العرض غير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع
المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة
مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا او قائما اقول لما كانت
الصفات الخارجة عن الذات منقسمة الى ما لا ينفك الذات عنه وهو اللازم
والى ما ينفك وهو المفارق وذكر الشيخ من الابحاث المتعلقة باللازم ما
قدره لائقا بهذا الموضع عدل الى بيان المفارق وهو الذي ينفك الذات عنه
وقسم ذلك بنوعين من القسمة الاولى بالبطء والسرعة فالبطيء مثل كون الانسان
شابا او شيخا والسريع مثل القيام والقعود والثاني بالسهولة والعسر والفرق
بينه وبين الاول ان الشيء قد يكون سهل الزوال لكنه يبقى مدة فلا يكون
سريع الزوال وكذلك يكون عسر الزوال لكنه لا يدوم الا قليلا مثل الامراض
الحادة فانها سريعة البحرانات والامراض المزمنة المستطاولة البحران فانها
بطيئة الزوال اشارة الى الذاتي بمعنى اخر وربما قالوا ذاتي في غير هذا
الموضع وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر
الموضوع وماهيته مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة
والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من
الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون له من الفطوسة للانف

وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجامع الوجهين جميعا والذي يخالف هذه الذاتيات
فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه
لانه جسم وهو معنى اعم واخص منه كلحوق الحركة للموجود فانه انما تلحقه لانه جسم
وهو معنى اخص منه وكذلك كلحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان
قال المفسر من المحمولات ما يؤخذ في حدود موضوعاتها وهي المقومة ومنها ما
يؤخذ في حدها الموضوع او معروض الموضوع او جنس ذلك المعروض او
موضوع جنس المعروض فالاول كما يؤخذ الانف في حد الفطوسة والثاني كما
اذا قيل الابيض مفرق للبصر فالموضوع هو الابيض ومعروضه هو الجسم وهو
ماخوذ في حد مفرق البصر وكما اذا قيل الزوج اذا ضرب في الفرد فمضروبه زوج
فالموضوع هو الزوج المضروب في الفرد ومعروضه هو العدد وهو ماخوذ
في حد الزوج الذي هو المحمول والثالث كما اذا حمل على المثلث انه قائم الزاوية
فالمحمول هو قائم الزاوية والموضوع هو المثلث وجنسه السطح والرابع كما اذا حمل
على زوج الزوج شيء فان الزوج جنس لزوج الزوج والعدد معروض الزوج فهذه
الاقسام الاربعة تسمى اعراضا ذاتية لكن تشترط ان لا تكون اعم من الموضوع الذي
يكون تلك المسئلة مسئلة له فان المحمول اذا كان اعم من موضوع ذلك العلم لم يستعمل على
الوجه العام بل يخصص بذلك الموضوع فيكون القيد المستعمل في الطبيعيات مخصصا
بما يكون طبيعيا وكذلك القول في اشباه هذا المثال واذا عرفت هذه الاقسام فنقول
كل محمول يؤخذ في حده اما الموضوع واما مقوماته كما عددناه فانه يسمى عرضا
ذاتيا في كتاب البرهان وقد يستعمل العرض الذاتي في معنى اخص من ذلك وهو الذي
يؤخذ جوهر الموضوع في حده حتى ان الذي يؤخذ فيه جنس الموضوع او سائر
ما ذكرناه فانه لا يسمى عرضا ذاتيا فالشيخ اراد بالعرض الذاتي في هذا الكتاب هذا
المعنى وتمام الوضوح انما يحصل بتقسيم هكذا كل محمول على موضوع فاما ان يكون
داخلا فيه وهو المقوم او خارجا عنه ولا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عنه او لا
يمتنع فان امكن انفكاكه عنه فليس كلامنا فيه وان امتنع انفكاكه عنه فالمؤثر اما
الماهية واما صفة من صفاتها واما شيء خارج عنها ومحال ان يكون المؤثر شيئا

خارجا عنها والا لعريت ماهيته عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارجي وذلك
محال فبقي القسمان الاولان وهو ان يكون المؤثر هو نفس الماهية او صفة من صفاتها
فاما الذي يكون المؤثر فيه هو نفس الماهية فهو الذي تقتضيه تلك الماهية لذاتها
وحقيقتها واما الذي تقتضيه صفة من صفات الماهية فتلك الصفة اما ان تكون
مساوية للماهية في العموم والخصوص او لا تكون مساوية لها فاما التي تكون
مساوية للماهية في العموم والخصوص مثل ان الانسانية تقتضي التعجب الموجب للضحك
ولما كانت الانسانية علة لعلة الضحك صح ان يقال الانسانية لجوهرها تقتضي الضحك
فوجب ان يحمل قول الشيخ العرضي الذاتي هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهره
على ما يعم القسمين اعني ما تؤثر فيه الماهية لا بواسطة او بواسطة لا تكون اعم منها
حتى يستقيم قوله واما الذي يخالف هذه الذاتيات فهو الذي يلحق الشيء لا لاجل امر اعم
او اخص والا فمن الجائز ان يكون الذي لا يلحقه بسبب ماهيته لا يلحق بسبب وصف اخص
اعم او اخص بل بسبب وصف يساويه كما ذكرنا من الضاحك واما ما يلحق الموضوع
بسبب وصف لا يساويه فذلك الوصف اما ان يكون اعم منه كما اذا قيل الابيض
متحرك فان الحركة لم تحمل على الابيض لكونه ابيض بل لكونه جسما وهو اعم من الابيض
واما ان يكون اخص من الموضوع كما اذا قيل الحيوان يضحك فان الضحك لم يحمل على
الحيوان الا لما هو اخص منه وهو الانسان واذا ظهر ذلك فنقول الوصف الذي
يلحق الموضوع لامر اعم فاما ان يلحقه لعروضه للموضوع او لجنس موضوعه
او لموضوع جنسه على ما ذكرنا فكل ذلك يسمى عرضا ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم
من موضوع الصناعة فبهذا التقسيم يتضح المقصود واعلم ان المتقدمين كانوا
يقولون العرض الذاتي ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم الموضوع مثل الفطوسة
للانف والشيخ اورد هذا الكلام بهذه العبارة في الشفاء وتبعه على ذلك جماعة من
المتاخرين لكنه في الحكمة المشرقية بين ان ذلك باطل لان الموضوع متميز في الماهية
والوجود عن ماهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حده وايضا فلان الاعراض غير
مستقلة في ماهياتها عن موضوعاتها بل تعلقها بالموضوعات من لعرضيتها والعرضية ليست
من المقومات بل من اللوازم فظهر انه لا يجوز ان يقال الموضوع يؤخذ في حد العرض ولاجل

هذه

هذه الدقيقة عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى قوله هو الذي يلحق الموضوع
من جوهره واما قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا اقول
ذلك الرسم هو ان يقال الذاتي ما يحمل على الشيء لما هو هو او الذي يقتضيه الشيء لما
هو هو وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض
الذاتية اقتضاء العلة المعلول وعلى هذا فقول المحمول الذي تقتضيه ماهية الموضوع
لما هي هي اما ان يكون من المقومات او من العوارض فاما المقومات فاما ان تكون
اعم او اخص او مساوية اما الاعم فهو الجنس القريب لان اقتضاء الانسانية للحيوانية
لا بسبب وصف اخر اعم منه وان كانت الحيوانية اعم واما فصل الجنس القريب فذلك
بسبب الجنس القريب فلا يكون من هذا الباب واما المساوي فهو الفصل المقوم
واما الاخص فهذا لا يمكن ان يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء والا لما
كان اخص بل يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية احدى انواعه واما
العوارض فاما ان تكون اعم او اخص او مساوية فالاعم مثل كون الزاويتين اللتين
في جهة واحدة مساويتين لقائمتين فانه اولى للخط الواقع على خطين الجاعل
زاويتي جهة واحدة متساويتين والاخر الجاعل اياهما مختلفتين لكن المتبادلتين
متساويتان واما الاخص فهي العوارض الخاصة بجنس ما التي لا تعم ولا يحتاج
ان تصير الجنس نوعا معينا ليتهيأ لقبولها مثل ان الجسم لا يحتاج في ان يكون متحركا
وساكنا الى ان يصير حيوانا او انسانا ولكنه يحتاج في كونه ضحاكا الى ان يصير
اولا انسانا فهذا ما يتعلق بهذا الباب اشارة الى المقول في جواب ما هو كما
المنطقيون الظاهريون الى اخره اقول ان بعضهم لم يفرق بين الذاتي وبين
الدال على الماهية وبعضهم جعل الدال على الماهية ما كان مع ذاتيته اعم
ولا يجب ان يفهم من هذا انهم يوجبون ان يكون الدال على الماهية اعم الذاتيات
كلها بل يوجبون فيه ان يكون اعم من نوعيته ويكون مشتركا بينه وبين غيره
وهذان المذهبان باطلان لان صيغة ما هو بازاء الطلب عن كنه حقيقة الشيء وليست
الماهية هي القدر المشترك بينها وبين غيرها والا لكانت هي غيرها بل ماهية الشيء
عبارة عن المجموع الحاصل مما به الاشتراك ومما به الامتياز فلا جرم وجب ان يكون المحمول

بتمام تلك الماهية على كل واحد من الاجزاء داخل فى الجواب لكنه ليس بتمام الجواب والا
لكان الكل هو عين كل واحد من اجزائه وذلك محال فان قيل فهل بين الداخل فى جواب ما
هو والمقول فى طريق ما هو فرق فنقول الفرق هو ان كل واحد من الاجزاء اذا صار
مذكوراً بالمطابقة فهو يكون مقولاً فى طريق ما هو واذا صار مذكوراً لا بالمطابقة بل
بالتضمن فهو يكون داخلاً فى جواب ما هو واعلم ان بناء هذه الحجة على تبقية صيغة
ما هو على مفهومها اللغوى وهو كونها طالبة للحقيقة فاما اذا ادعى مدع اصطلاحاً
جديداً على ان ما هو لا يطلب تمام الذات بل الوصف المقوم العام فانه لا يصير
مجوجاً بهذه الحجة ولكن يجب عليه اثبات ذلك الاصطلاح مع انه لا حاجة الى
تغيير الوضع الاصلى اصلاً وما يبطل مذهبهم اتفاقهم على ان فصل الجنس لا يصلح لان
يكون مقولاً فى جواب ما هو مع انه من الذاتيات العامة فبطل ما ذهبوا اليه وصح ان
الدال على الماهية هو الدال على جميع مقوماتها ما يسئل عنه اما بالمطابقة او بالتضمن
اشارة الى صنفى المقول فى جواب ما هو اعلم ان المطلوب بما اما ان يكون ماهية
شخص واحد او ماهية اشخاص كثيرة فالاول هو الدال على الماهية بالخصوصية
المحضة وهو كما اذا قيل زيد ما هو فان هذا يكون طلباً لماهية زيد بخلاف ما اذا قيل
زيد من هو فانه يكون ذلك طلباً لعوارضه ومشخصاته اما الثانى فاما ان يكون
المطلوب ماهية اشخاص مختلفة بالحقائق كان الجواب ذكر جميع المقومات المشتركة
بين تلك الكثرة وذلك هو الدال بالشركة المحضة اذ لو لم يكن ذلك هو الجواب لكان
ذلك الجواب اما ان يكون اعم من تمام المشترك او اخص منه او مساوياً له فان كان
اعم من تمام المشترك لم يكن كل المشتركات مذكوراً وان كان اخص منه لم يكن
ذلك مشتركاً وان كان مساوياً فى العموم او فى الحقيقة فالمساوى فى العموم مثل الفصل
فانه مساو للنوع لكنه لا يساويه فى الحقيقة فان النوع يتضمن الجنس والفصل لا
يتضمن فان كان الجواب مساوياً لتمام المشترك فى العموم لا فى المفهوم فحينئذ
تبقى بعض الذاتيات غير مذكورة بالمطابقة والتضمن وهو غير جائز وان كان مساوياً
لتمام المشترك فى المفهوم فهو تمام المشترك اذ يمتنع ان يكون جوابان متباينان كلاهما
يدل على تمام المشترك من الذاتيات واما ان كان المطلوب ماهية اشخاص غير مختلفة

بالحقيقة

بالحقيقة فذاك هو الدال بالشركة والخصوصية فان ما هو تمام ماهية كل واحد منها
مشترك بينه وبين غيره اذ لو كان لكل واحد منها ذاتى وراء المشترك لكان امتياز بعضها
عن البعض بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فهذا الذى ذكرناه تقسيم
حاصر يوضح المقصود من هذا الباب من غير تعرض لشىء من الاسئلة اصلاً ومع
هذا فانه يجب علينا تتبع مشكلات هذا الباب من الفاظ الكتاب فقوله اصناف
الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم ما العرف ثلثة اقول يريد به انا لو غيرنا المفهوم
من صيغة ما هو واصطلحنا على تخصيصه بطلب الذاتى العام فانه لا ينقسم الى الاقسام
الثلثة فانه لما كان طالباً للذاتى العام استحال ان يكون ذلك دالاً بالخصوصية
المحضة او بالشركة والخصوصية بل يكون دلالته بالشركة المحضة ابداً وقوله احدها
بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم اقول يريد به ان المدلول
عليه بالاسم والحد واحد لكن دلالة الاسم اجمالية ودلالة الحد تفصيلية فاعلم انه
ليس دلالة الحد على ماهية الاسم كيف كان دلالة بالخصوصية المحضة فان
دلالة حد الحيوان على ماهية اسمه ليست دلالة بالخصوصية المحضة بل الصحيح ان
يقال مثل دلالة الحد على ماهية اسم النوع والظاهر ان مراد الشيخ ذلك قوله فاما
مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعاً وان ازلنا انهما مقومان متساويان لتلك
الجملة فليسا يدلان بالشركة اقول انما قال وان ازلنا انهما مقومان لان المشهور انهما
فصلان مقومان للحيوان فى درجة واحدة وهو باطل لانه اما ان يكون كل واحد
منهما مستقلاً بالتقويم فحينئذ يستغنى المتقوم بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون
كل واحد منهما مقوماً وغير مقوم هذا خلف او يكون الواحد مستقلاً بالتقويم دون الآخر
فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا غير او لا يكون واحد منهما مستقلاً فلا يكون المجموع ايضاً
مقوماً لانه يتقوم بكل واحد منهما وكل واحد منهما يجب ان يكون متقوماً بالمحل لان الصفة
الحالة اذا لم تكن مقومة للمحل فلا بد من تقومها به فاذن يجب ان يكون المحل متقوماً قبل تقوم
ذلك المجموع فيمتنع ان يتقوم به فظاهر ان الشىء الواحد لا يكون له فصلان فى درجة
واحدة فاذن الحس والحركة الارادية ليسا مقومين بل هما لازمان من لوازم النفس
الحيوانية التى هى مقومة للحيوان وقوله لان المفهوم من الحساس والمتحرك يجب المطابقة

الى اخره اقول حاصل الكلام هو ان الحساس وان كان ملازماً من الحيوان طرداً و
عكساً لكنه غير دال على الجسمية بالتضمن فلا يكون صالحاً لان يقال في جواب ما هو فاما
بيان ان الحساس غير دال على الجسمية بالتضمن فقد اقتصر في بيانه على قوله الحساس معنى
انه شيء ما له حس فاما ان ذلك الشيء جسم او ليس بجسم فذلك مما لا يدل عليه اللفظ بل
ذلك انما يعلم بطريق اخر فعلمنا ان الحساس لا دلالة له على الجسمية ولقائل ان يقول
والحيوان ايضاً مفهومه شيء ما ذو حس فاما ان يكون ذلك الشيء جسماً فانما يعلم
بطريق اخر لا من اللفظ وكل ما يقال في الجواب عن الحيوان امكن ذكره ايضاً في الحساس
فيشبه ان تكون هذه الحجة اقناعية والبرهان ان نقول كل حقيقتين متساويتين
في بعض الذاتيات ومختلفتين في بعضها فانا نقطع ان الذي منه الاشتراك غير ما
به الاختلاف مثل الانسان والفرس اشتركا في الحيوانية واختلفا في الناطقية والصاهلية
فمن المعلوم ان الحيوانية مغايرة للناطقية والصاهلية والانسان عبارة عن مجموع
الحيوانية التي بها يشارك الفرس والناطقية التي بها يخالفه فيكون اللفظ الدال
عليه دالاً عليهما بالتضمن ولما كانت الحيوانية مغايرة للناطقية ومخالفة لها في الحقيقة
لا جرم لم يكن اللفظ الدال على احدهما دالاً على الاخر بالتضمن بل ربما يظن ان احدهما
يكون لازماً للاخر فيكون اللفظ الدال على الملزوم دالاً على اللازم بالالتزام وظاهر
ان هذا اللفظ الدال على الحقيقة دال على جنسها وفصلها بالتضمن واما اللفظ الدال
على فصلها فانه لا يكون دالاً على جنسها الا بالالتزام فان قيل اذا قلت حساس فقد
اشرت الى طبيعة الحيوان لانك اذا قلت حساس عنيت به انه ذو نفس حساسة ومحل
النفس الحساسة هو كالجسم طبيعي آلي من شانه ادراك الجزئيات فاذن الحساس
يشير الدلالة على الجسم فنقول ان النفس لها ذات وحقيقة ولها اضافة الى البدن
فانا كما لو اذا حددنا النفس بهذه الاضافة كان ذلك رسماً لها لا حداً وانما يحصل
الجسم الفصل الجاعل له نوعاً من الحيوان بانضمام ذات النفس اليه ثم تتبعه التوابع
واللواحق بعد ذلك والحيوان من جملة تلك اللواحق مخصوص لا مفصول ونحن لعجزنا
عن تحديد القوى البسيطة نحتاج الى ان نرسمها وعند ذلك نحتاج الى ان نلتفت
الى موضوعاتها ولوازمها في الوجود فاما القوى اذا اخذت مع علائق الاضافة فان

ذلك

ذلك المجموع لا يكون فصلاً لان الفصل مقدم على تكون النوع وتلك النسبة متاخرة
حتى يكون النوع واذا ثبت ذلك فيقال الحيوان اسم موضوع بازاء مجموع ما به يشارك
الحيوان غيره وما به يمتاز عن غيره واما مجرد ما به الامتياز فهو الحساس فلا جرم
كانت دلالة الحيوان على الجسمية بالتضمن ودلالة الحساس عليها بالالتزام واما بيان
ان المدلول عليه بالالتزام غير معتبر فاما اولاً فلانه غير مضبوط كما بينا واما ثانياً
فلانه لو اعتبر ذلك لكانت الخواص والاعراض صالحة للدلالة على ما هو والتالي باطل كذلك
ظهر ان الالتزام غير صالح قال واما الذي يكون بالشركة والخصوصية معاً مثل ما اذا سئل عن
جماعة هم زيد وعمرو وخالد كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم اناس
اقول الشرط المذكور هو ابقاء صيغة ما هو على الوضع الاصلي قال فاذا سئل عن زيد
وحده ما هو الى اخره اقول اذا فرضنا ان الاشخاص الواقعة تحت الانسان لا تختلف
الا بالعدد وجب ان تكون الانسانية دالة بالشركة والخصوصية اما بالشركة فلانها
دالة على كمال الذاتي المشترك بين الاشخاص واما بالخصوصية فلان تمام ماهية كل
واحد منها هو ذلك اذ لو كان لشيء منها وصف ذاتي وراء الانسانية لكانت الاشخاص
الواقعة تحتها متخالفة بالذاتيات وقد فرض انه ليس كذلك هذا حاصل هذا المثال مطابق
للغرض لو ثبت ان جزئيات الانسان لا تتخالف بشيء من الذاتيات ولا حاجة بالمنطقي
الى بيان ان الامر هل هو كذلك ام لا فان المقصود هو التمثيل وذلك حاصل اذا
فرضنا الامر كذلك سواء كان المفروض حقاً او باطلاً لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل
خاض في بيان ان الانسان وان كان ينقسم بالذكورة والانوثة لكنهما ليستا من
الفصول المنوعة بل من العوارض المصنفة اما الحيوان الذي صار انساناً فانه
من المستحيل ان يوجد هو ولا يكون انساناً بل ان وجد كان انساناً فان لم يكن انساناً
استحال وجوده وبيان ذلك ان الانسان انما صار ذكراً لاجل سخونة عرضت للمادة ثم
صار ذكراً وكان يجوز ان يعرض له بعينه بانفعال برد في المزاج فيكون انثى ولم
يكن ذلك مؤثراً في تنوعه فانا نتوهم هذا لا انثى ولا ذكراً القائم نوعاً بانه بنوعه فقطع
النظر عنه لا يمنع تنوعه ولا التفات اليه لا يفيد تنوعه وايضاً فلان الذكورة والانوثة
هيئات في حال الآلات التي بها يكون التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحصول

وبعد تنوعه وصيرورته شيئا محصلا بالفعل فيكونان لاحقين بعد تنوع النوع نوعا فلا يكون ذلك مقتضيا اختلاف النوع والحجة الاقوى في ذلك ان الحيوان ينقسم بالناطق والاعجم وبالذكر والانثى وليس عروض احدى القسمين بواسطة عروض الاخرى فان الحيوان قد يتصف بالذكورة حيث لا نطق وبالنطق حيث لا ذكورة فاذن ليس قبول الحيوان لاحدى القسمين بواسطة قبوله للاخرى بل قبوله لهما في درجة واحدة فلو كانا مقومين لكان للانسان الذكر فصلان مقومان في درجة واحدة وذلك محال فاذن المقوم احدهما دون الاخر لكن الناطقية مقومة فالذكورة غير مقومة فثبت ان الذكورة والانوثة ليستا من قبيل الفصول المنوعة بل من جهة العوارض فاما الحيوان الذي يتكون انسانا فاما ان تم حيوانيته فلا بد وان يكون انسانا وان كان لا يتكون انسانا فهو ايضا لا يتكون حيوانا بل يجب انفعاله اصلا وهذه الابحاث وان كانت غير لائقة بهذا الموضع لكنا ذكرناها لتصحيح ما في الكتاب وقوله في اخر الفصل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا موضع الشك لان الحيوان جزء الانسان والجزء متقدم بالوجود فلا بد وان يكون جعل الحيوان متقدما على جعل الانسان فكان يجب ان يقال الذي يجعله انسانا يتقدمه فيجعله حيوانا والشيخ قلب الامر فقال الذي يجعله حيوانا هو الذي يتقدمه فيجعله انسانا وحله انا قد بينا ان الحيوان بلا شرط شيء غير الحيوان بشرط لا شيء وان الحيوان بشرط لا شيء غير المحمول بل هو كالجزء المادي واما الحيوان لا بشرط شيء فهو المحمول وليس له وجود منفصل عن وجود الانسان بل وجوده هو وجود الانسان على ما حققناه في كتابنا الكبير فظاهر ان وجود الانسان متقدم على وجود الحيوان المحمول وان كان وجود الحيوان الجزء متقدما على وجود الانسان ولما كان كلام الشيخ في الحيوان المحمول لا جرم جعل وجود الانسان متقدما على وجود الحيوان وليرجع من يريد الاطناب في تحقيق هذا الاصل الى المقالة الاولى من برهان الشفا ولنختم على هذا النهج ببيان ترتيب فصوله فنقول اللفظ دلالته اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكلها اما مفرد واما مركب والمفرد اما كلي واما جزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي اما ان لا يكون دالا على الماهية او يكون والدال

على الماهية اما بالخصوصية المحضة او الشركة المحضة او بالخصوصية والشركة معا والعرضي فاما لازم او غير لازم واللازم اما للماهية او للوجود والذي للماهية اما بوسط او بغير وسط والمفارق اما بطيء الزوال او سريعه فهذه جملة معاقد هذا النهج ومسائل الدروس

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة للمفرد والحد والرسم

اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع اقول كل كلي مقول على ما تحته في جواب ما هو فاما ان تكون الاشياء الداخلة تحته متخالفة بالماهية او لا تكون فان كانت متخالفة بالماهية فان ذلك الكلي المقول عليها في جواب ما هو يكون جنسا لها وان لم تكن متخالفة بالماهية فان ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا وقد يطلق النوع على معنى اخر فان الحقائق المختلفة الداخلة تحت الجنس تسمى نوعا بالاضافة الى ذلك الجنس والنوع بهذا المعنى مغاير للنوع بالمعنى الاول اما اولا فلان النوع بالمعنى الاول يستحيل ان يكون جنسا فان الكلي الذي تكون حقائق ما تحته غير متخالفة بالحقيقة يستحيل ان يكون جنسا والنوع بالمعنى الثاني يمكن ان يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع الجسم وجنس الانسان واما ثانيا فلان الشيء لا يكون نوعا بالمعنى الاول الا لاجل نسبته الى الاشخاص التي تحته واما النوعية بالمعنى الثاني فانما تتحقق بالنسبة الى الجنس الذي فوقه واما ثالثا فلان النوع بالمعنى الاول لا يحتاج الى الفصل لان الماهيتين اذا اشتركتا في بعض المقومات واختلفتا في بعض فحينئذ يكون تلك الحقيقة مركبة لان ما به الاختلاف غير ما به الاشتراك ويكون ما به الامتياز هو الفصل واما اذا كانت الحقيقة غير مشاركة للتي من الحقائق في شيء من الذاتيات فحينئذ لا يجب ان تكون تلك الحقيقة مركبة بل تكون بسيطة وليس من شرط الحقيقة والماهية ان تكون مركبة واذا لم تكن مركبة لم تكن مشاركة لما تخالفها في شيء من المقومات فظهر ان احتياج الى الفصل انما كان لاجل اندراجه مع غيره تحت الجنس وهو بهذا الاعتبار نوع مضاف وانه باعتبار كونه نوعا حقيقيا لا يحتاج الى الفصل وظهر ايضا ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا والحقيقي لا يكون مركبا وهذا فرق رابع واعلم ان من الناس من اعترف بذلك لكنه زعم ان النوع الحقيقي اخص من النوع المضاف والنوع الحقيقي هو السافل لا بد

وان يكون مضافا والمضاف قد لا يكون حقيقيا مثل الانواع المتوسطة واعلم ان
هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يقال النوع الاضافي جنس للنوع الحقيقي الثاني
انه ليس بجنس له ولكنه لازم اعم منه والذي يدل على بطلان الوجهين جميعا ان
النوع الاضافي قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا يوجد مع عدم الاضافي في
كالحقائق البسيطة مثل النقطة والوحدة فان لها حقائق وماهيات وهي مقولة
على الاشخاص الداخلة تحتها وايضا فالمركبات انما تتركب عن البسائط فيكون لكل
واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الاول ولا يكون لها نوعية اضافية لانها لو
كانت هي ايضا مركبة من الاجناس والفصول فلا تكون البسائط بسائط هذا خلف
ومما يدل على ان النوعية الاضافية ليست جنسا للنوع الحقيقي خاصة ان الذاتي كما
بيناه يجب ان يكون تصوره متقدما وبينا الى ونحن يمكننا ان نعقل النوع الحقيقي مع
الشك في انه هل هو نوع اضافي مثلا نعلم في الانسان المقول على الاشخاص انه نوع
حقيقي ونشك هل هو جنس ام لا ويكون ذلك شكا في كونه نوعا اضافيا فظهر بهذا
سهو من قال النوع في الموضعين له دلالة واحدة وسهو من قال انهما يختلفان بالعموم
والخصوص ويجب ان يعلم ان النوع السافل يقال له انه نوع حقيقي وله انه نوع الانواع
اعتبار له بالاضافة الى الدخول تحت جنس هو نوع لما فوقه فاذن النوع الاضافي
جنس لنوع الانواع فيكون اسم النوع مقولا عليه لاجل المفهومات الثلاثة اعني كونه
نوعا حقيقيا وكونه نوعا اضافيا وكونه نوعا للانواع ويكون ذلك باشتراك الاسم
اشارة الى ترتيب الاجناس والانواع ثم الاجناس قد تترتب متصاعدة الى الجنس
اقول اما ان الاجناس متناهية فقد بيناه من حيث ان الجنس متقوم بالفصل
فلو كانت الاجناس غير متناهية لكانت الفصول غير متناهية فيكون هناك علل
ومعلولات غير متناهية واما ان البحث عن حقائق تلك الاجناس العالية غير واجب على
المنطقي فقد بيناه ايضا فيما تقدم وما في الفصل ظاهر اشارة الى الفصل واما
الذاتي الذي ليس يصلح للجواب اقول الذاتي كلي وكونه كليا امر اضافي ولا يتحقق الا
بالنسبة الى الجزئيات فالكلي الذي لا يدل على ماهية جزئياته التي انما تحقق كليته بالنسبة
اليها فانه يجب ان يكون صالحا للتمييز هذا تفسير اللفظ والبرهان عليه هو ان الذاتي

الذي

الذي لا يصلح لان يقال في جواب ما هو لا يخلو اما ان يكون اعم الذاتيات او يكون
مساويا لها او اخص فان كان اعم الذاتيات كان مقولا على المشتركات فيه في جواب ما
هو واما ان كان مساويا فانه يكون صالحا لتمييزه عما يشاركه في الشيئية والوجود وان
كان اخص كان صالحا لتمييزه عما يشاركه في الجنس فان قيل اعم الذاتيات يجب ان يكون
بسيطا اذ لو كان مركبا لكان تركيبه عن الجنس والفصل فحينئذ لا يكون اعم الذاتيات واذا
كان بسيطا امتنع ان يكون هناك ذاتي يساويه في العموم لان الذاتي المساوي في العموم
هو الفصل فاذن الذاتي المساوي لاعم الذاتيات مثل الوجود اصلا فنقول لم لا يجوز
عقلا ان يكون اعم الذاتيات مركبا لكن لا من الجنس والفصل بل من امرين لا يكون احدهما
جنسا للاخر ولا فصلا له ثم انه تعتبر تلك الحقيقة المركبة جنسا عاليا او تقع فيه الانواع
فعلى هذا يكون احد جزئيه غير صالح لان يكون مقولا في جواب ما هو ولا صالحا
للتمييز عما يشاركه في الجنس اذ ليس فوقه ذاتي اخر فحينئذ يكون صالحا للتمييز عما يشاركه
في الوجود والشيئية قال ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي
شيء انما يطلب التمييز المطلق على المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو
المسمى الفصل اقول السائل عن حقيقة معينة بانها اي شيء هو طالب عن الامر الذي
لاجله عيانه عن مشاركاته في الشيئية وههنا سر وهو ان جواب ما هو وجواب اي
شيء هو واحد لان الشيئية من قبيل العوارض لا من المقومات والطالب باي شيء
يطلب ما به الشيئية فهو اذن طالب لكل المقومات التي هي المطلوب بما هو قال
وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى اخره اقول الفصل له اعتباران احدهما تقسيم
الجنس والثاني تقويم النوع ومن الواجب علينا ان نحقق الكلام في هذا الموضع
فنقول الفصل له اعتبار بالقياس الى النوع واعتبار اخر بالقياس الى الجنس فاعتباره
بالقياس الى النوع هو انه جزء منه وداخل فيه في ماهيته وليست فصليته
بهذا الاعتبار فان الضاحك اذا اخذ من حيث هو ضاحك كان الضحك داخلا
فيه ومقوما له مع انه ليس من قبيل الفصول واما اعتباره بالقياس الى الجنس
فهو انه يفيده الانقسام والخاصة ايضا تشاركه في هذا ذلك لكنه يتميز عنها بان
الفصل يفيد قوام الجنس لكنه ليس مقوما لماهية الجنس والا لما كان ينفك عنه

فلم يكن مقسما له بل هو مقوم لوجوده لا مطلقا بل للقدر الذي هو حصة النوع فالناطق
علة للحيوان الذي هو حصة الانسان وسبب لوجود ذلك القدر وههنا اشكال
صعب وهو ان الفصل يفيد القوام لتلك الحصة بعد امتيازها عن غيرها وقبل
الامتياز فان كان بعد الامتياز وذلك الامتياز لا بد له من سبب مميز فيكون ذلك
المميز سابقا على الفصل فلا يكون الفصل هو المميز هذا خلف ولان الكلام في ذلك
المميز كالكلام في الاول فيتسلسل واما ان كان التقويم قبل الامتياز فالناطق مثلا
يكون مقوما للحيوان في وجوده المطلق فيوجب ان لا يحصل الحيوان وجودا اصلا
الا مع الناطق وذلك يخرجه عن ان يكون جنسا فنقول فيه معارضة وحل اما
المعارضة فهي ان الانسان من حيث هو هو لا يتعين بل يكون هو بعينه معلولا
لعلة فلقائل ان يقول ذلك المعين يلحقه قبل تعينه او بعد تعينه فان كان قبل
تعينه فالمعين يلحق الانسان من حيث هو انسان فكل انسان هو ذلك المعين هذا
خلف وان لحقه بعد تعينه لم يكن تعينه لاجل ذلك المعين وقد فرض كذلك
هذا خلف واما الحل فهو ان اقتران الفصل بالجنس قبل امتياز حصص الانواع
بعضها عن البعض لكن لذلك الاقتران حكمان احدهما التمييز والثاني التقويم وهما
معا كذلك فاذا كان التقويم مقارنا للتمييز اندفع الاشكال ويمكن ان يجاب عن اصل
السؤال بجواب اظهر مما مر وهو ان المراد من كون الفصل مقوما لتلك الحصة كونه
علة لوجوده لا انه يفيض اليه اولا ثم يفيده تمييزا ثم انه لا استحالة في تعليل العلل
المتساوية بعلل مختلفة لان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد واذا عرفت ذلك
فنقول قوله قد يكون فصلا للنوع الاخير يريد به الفصل المقوم لان النوع الاخير
يستحيل ان يكون له فصل مقسم اما قوله وقد يكون للنوع المتوسط فانه فصل جنس
النوع الاخير فان الجسم نوع الجوهر والنامي نوع الجسم وليس فصل كل واحد منهما
فصلا لجنس النوع الاخير اذ الجسم والنامي ليسا جنسين للنوع الاخير وبالجملة
فهذا الكلام انما يصح اذا لم تزد المراتب على الثلثة فاما اذا كانت الزيادة عليها
ممكنة لم يكن على اطلاقه صحيحا ولقائل ان يجيب عنه انه لم يقل فيكون فصلا
للجنس القريب للنوع الاخير بل قال هو فصل جنس النوع الاخير والجسم والنامي

اجناس للنوع الاخير لكن لا قريبة بل بعيدة فاندفع الاشكال قال وكل فصل فانه
بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنسه لان النوع مقسم اقول
انك قد عرفت سر هذا الكلام ثم يجب ان تعلم ان التقسيم قبل التقويم وكيف والفصل
بسيط لا يصدر عنه فعلان الا على الترتيب ويجب ان تعلم ان مقوم الجنس مقوم للنوع
لان جزء الجزء جزء ولا ينعكس لان الكل لا يكون جزءا للجزء ومقسم النوع مقسم للجنس لدخول
الجنس فيه ولا ينعكس فلا يكون مقسم الجنس مقسما للنوع واعلم ان البحث عن الجنس
والنوع والفصل يستدعي كلاما اصفى واشفى مما ذكرناه ليتلخص المقصود ولكن لما كان
الغرض شرح ما في الكتاب لا جرم اقتصرنا على هذا القدر من الابحاث اشارة الى الخاصة
والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها
ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء
كان نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم اقول الخاصة قد تكون للنوع
الاخير والمتوسط وقد تكون للجنس العالي وايضا قد تكون لازمة وقد تكون مفارقة
وايضا قد تكون عامة لكل افراد الموضوع وقد لا تكون وايضا قد تكون مطلقة وهي
التي لا تكون حاصلة لغير ذلك الشيء وقد تكون مقيدة وهي التي تكون حاصلة لغيره
الا انه لا يكون حاصلا لشيء ثالث فتكون خاصة بالنسبة الى العاري عنه مثل ما يقال
عدم قبول الاشتداد والتنقص خاصة للجوهر لا مطلقا بل بالنسبة الى بعض
الاعراض وباقي الفصل ظاهر الى قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس
الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض
العامة بالقياس الى الانسان اقول اللون جنس للسواد ونوع للكيف وفصل
للجسم الكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للانسان وانما جاز ذلك لان الحيوان في
كونه حيوانا شيء وذلك يسمى الجنس الطبيعي وفي مجرد مفهوم كونه جنسا شيء آخر
ويسمى الجنس المنطقي والمجموع الحاصل من الامرين شيء آخر ويسمى الجنس العقلي
ومجرد الجنسية مغاير للنوعية والفصلية وكون الشيء خاصة وعرضا عاما فهي من مقولة
المضاف فالجنسية نوع من الاضافة وكذلك النوعية واذا قلنا الاضافة
جنس هذه الامور فقد حملنا النوع على الجنس حملا عرضيا في حمل الجنسية على

الاضافة وحمل النوع عليه على الجنسية حمل غير ذاتي وحمل الاضافة على الجنسية والنوعية
حمل ذاتي ولا ذاتيتين كونهما امورا اضافية لاجرم صح اختلافهما باختلاف الاضافات
تنبيه هذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد فلقائل
ان يقول ان الشيخ صدر جميع فصول هذا الكتاب الى هذا الموضع بالاشارة وهذا
الفصل صدره بالتنبيه فما الفائدة فيه فنقول لان من الاشياء ما تكون حاصلة
في العقول بالقوة القريبة من الفعل ولا يحتاج في استحضارها الى اكثر من نوع
تذكير وتنبيه ومنها ما لا يكون كذلك بل لابد من تجشم اكتساب تحصيله وهذا
الفصل من القسم الاول فان من عرف حقيقة هذه الخمسة فانه يكون عالما
بانها تعطي الجزئيات الواقعة تحتها اسماءها وحدودها وانه كما يصح ان يقال لزيد
انسان صح ان يقال انه حيوان ناطق وكذا القول في البواقي والذاهل عن ذلك
يكفيه ادنى تذكير وتنبيه فلهذا السبب جعل هذا الفصل تنبيها لا اشارة و
اعلم انه قد جرت العادة بختم هذا الكتاب بذكر مشاركات هذه الخمسة ومبايناتها
والشيخ اقتصر في هذا الكتاب على هذه المشاركة الواحدة اشارة الى رسوم
الخمسة الجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو
اقول المرسوم ههنا هو الجنس المنطقي يعني مجرد المفهوم من الجنسية لا ما هو المعروض
للجنسية المسمى جنسا طبيعيا فقوله كلي يشترك فيه الخمسة المفردة وقوله على اشياء
مختلفة الحقائق يخرج النوع الاخير وفصله وخاصته وقوله في جواب ما هو يخرج
العرض العام وفصل الجنس فالكلي جنس والقيدان الاخيران فصلان مرتبان
فيكون ذلك حدا للجنس لا رسما لكن الشيخ جعله رسما فوجهه ان يقال ان
كون الحيوان جنسا ليس هو نفس مقوليته على الكثيرين بالوجه المذكور بل هذه
المقولية لازمة من لوازم الجنسية فلاجرم كان ذلك التعريف رسما ومن الناس
من يزيد فيه قيدا اخر وهو ان يكون اوليا وذلك غير جائز لان الجنس اعم من
الجنس القريب الذي يكون مقولا في جواب ما هو قولا اوليا هو الجنس القريب لا
غير فظهر انه لا يمكن ان يزاد ذلك القيد في تعريف الجنس المطلق قال والفصل

يرسم

يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره اي في ماهيته ولهذا خرج
عنه الخواص سواء كانت لازمة او مفارقة فانها صالحة لان تقال في جواب اي
شيء هو لكنها لا يكون ذاتيا وجوهريا للمسؤول عنه قال والنوع يرسم باحد المعنيين
بانه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بانه
كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا ولقائل ان يقول ما المعنى بالاولية
ثم لماذا اعتبرها الشيخ في احد الرسمين دون الثاني فنقول الحمل الاولي هو الذي لا
يكون بينه وبين الموضوع واسطة وانما شرط الاولية في الرسم الثاني لان كون
الحيوان نوعا ليس الا بالقياس الى الجنس القريب فلاجرم اعتبر فيه الاولية واما
الرسم الاول فانه من الممتنع ان يكون وصفان مقولان على كثيرين مختلفين بالعدد
فقط في جواب ما هو ثم يكون احدهما اوليا دون الثاني لانه انما يكون مقولا
في جواب ما هو اذا كان متضمنا لكل الذاتيات وحينئذ لا يبقى هناك شيء اخر
ليكون دالا على ماهية تلك الاشياء باقي الاشياء معلوم اشارة الى الحد
الحد قول دال على ماهية الشيء اقول اما الذي قاله في حد الحد فعليه اشكال
وهو انه لو كان للحد حد لكان لحد الحد حد اخر ويلزم منه التسلسل وجوابه
ان حد الحد داخل في الحد المطلق من حيث انه حده وعينه وعين سائر الحدود
من حيث انه مضاف الى الحد فيكون تحديد الحد المطلق تحديدا لحد الحد من حيث
انه حد واما به الامتياز وهو تلك الاضافة فهو خارج عن التعريف لان طبائع
النسب معلومة عند العلم بالمنسوبات ورسم الحد هو انه قول يقوم مقام الاسم في الدلالة
على الذات قال ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا
من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم
يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة فمعناه القول
المركب من ذاتيات الشيء المميز له عن غيره وقد يكون متضمنا لكل ذاتياته وقد لا يكون
مثل قولنا الانسان جسم ناطق فان الناطق لا يدل على التغذي والنمو والحس والحركة
الا بالالتزام ومن المعلوم ان مثل هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم لان الرسم
تعريف الشيء بخواصه واعراضه وهذا التعريف ليس الا بالذاتيات فاذن هذا التعريف

حدا ناقصا واذا كان الحد قد يكون تاما وقد يكون ناقصا فالحكم على الحد انه يوجب
اشتماله على كل الذاتيات يكون مستدركا او يقال بان هذا النوع لا يسمى حدا وهو
يناقض ما نص عليه في حدوده ولا ايضا يسمى رسما بل هو قسم ثالث وحينئذ لا يتم
لفظ الكتاب وقوله يكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله فاعلم ان هذا كلام
مشهور والشيخ رجع عنه في الحكمة المشرقية وقال اما هذا حكاية الفاظه واما
المحدودات التي التركيب في معانيها ظاهر فمنها ما تتالف حقائقها من حقائق
اجناسها وفصولها وهذه فانما تدل بها على ذواتها فاما الامور المركبة غير هذا
النحو من التركيب فقد تجد لها حدودا ولكنك لا تجدها مركبة من اجناس
وفصول اما انك تجد لها حدودا فلانك تجد قولا شارحا لنفس مفهوم الاسم ومن
مقوماته واما انك لا تجدها مركبة من اجناس وفصول فلان تركيبها ليس من اجناس
وفصول ويجب ان يتوقع من الحد ان يكون دالا على الماهية ومطابقا لمفهوم اللفظ
ليس ماخوذا لامور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ وما عليك بعد ان تفعل هذا
ان لا تكون اوردت جنسا وفصلا فيما لا يكون له جنس وفصل ومن الذي فرض
عليك ذلك فاما امثال هذه المركبات فمثل حد الجسم الماخوذ مع البياض
فانك تحتاج ان تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما تعرف به ذاتهما وتدل على
وجود البياض منهما للجسم فاذا فعلت ذلك فسواء قصرت في الدلالة على حقيقة
الشيء وانحرفت عنها الى تعريفها بلوازمها كلا واضافة لتركيبات التي من
هذا القبيل كثيرة وربما يقع التركيب للشيء مع احدى علله اما الفاعلية مثل العطاء
فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل واما المادية مثلا القرحة فانه مثلا اسم
لبياض مقرون بموضع وهو جبهة الفرس واما الصورية مثل الافطس فانه اسم
للانف المقعر واما الغائية مثل الخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو كالعلة الغائية
من التختم بها في الاصبع وتحسب الآن انك لا تناقش في الامثلة اذا انكشفت جلية الحال
فيها عن خلاف ما قلناه وربما يقع التركيب مع المعلولات مثل الخالق والرازق
وغير ذلك وقد يكون ضرب من التركيب بين اشياء لا هي علل بعضها لبعض ولا
معلولات وربما كانت متشابهة كتركيب العدد من الآحاد وربما كانت مختلفة

كتركيب

كتركيب الابلق من السواد والبياض وربما كان التركيب بين امور اول بسائطها
تقتضي مضافة تركيب آخر بمعنى انها تتبعها مثل التركيب لاجزاء السرير فانه لا يتم السرير
بتركيب اجزاء الخشب ما لم يكن معها ترتيب ومثل تركيب الاصول وهي الاجزاء البسيطة
التي يتركب منها المركب للاسطقسات في الكائنات فانه لا يتم الكائن منها بتركيب
اجزاء الاسطقسات ما لم يكن هناك معها استحالة وامتزاج واذا حققت كان مثل
ما اوردناه من الترتيب والاستحالة احد اجزاء المركب في المفهوم وان لم يكن جزءا
اولا قائما بنفسه بل كان من توابع الاجزاء الاولى القائمة بانفسها وهذا الفصل
الى ههنا نقلناه بعبارة الشيخ وانما فعلنا ذلك لان بعض المتاخرين لما عثر على هذا
الكلام اورده في كتابه وجعله استدراكا على كتاب الاشارات ولو انصف لاعترف
انه لما اخذ من الشيخ واستفاده من كتبه وكان يستحي ان ينسبه الى نفسه لكنه ما
جاء في الحكم النبوية اذا لم تستح فاصنع ما شئت قال وما لم يكن للشيء تركيب في
حقيقته لم يدل عليها بقول فكل محدود مركب في المعنى فاقول لما قد بينا ان من
الحقائق ما تكون بسيطة ولا يكون لها شيء من الاجزاء والمقومات فان تعريفها
انما تكون بلوازمها القريبة البينة فلا تخلو اما ان يكون المقصود من التعريفات
هو ذوات تلك البسائط او كونها ذوات تلك اللوازم فان كان المقصود بالتعريف
ذوات تلك البسائط فلا يخلو اما ان يقع من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذات
حتى يكون تصورها موجبا لانتقال الذهن الى تصور الذات التي لها تلك اللوازم
فيكون هذا التعريف تعريفا يقوم مقام الحد وبالجملة يكون دالا على معنى ذات الشيء
بتوسط حال من احواله فلا يجب ان يقتصر عن الدلالة على ذاته بتوسط الفاظ موضوعة
لمقوماته لانه لا افتراق بينهما في توسط الذهن الى حال الشيء وبالجملة فالغرض من
الحد هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للامر في نفسه واذا كان الشيء في ذاته
له ماهية مخصوصة ثم يكون لها لازم قريب وحصل التصور على هذا الوجه كانت
الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فيكون القول الدال عليه حدا واما اذا لم
يقع به فعل الى تفهيم الذات وانما يكون قصارى البيان فيه ان يعرف الشيء بما يتميز
به عن غيره ولا يتخلص من تعريف ذاته الا على المعلوم من شيئيته وانه مخصوص بلوازمه

حاشية: هذا الكلام من اوله الى آخره منقول من الحكمة المشرقية لكن مع حذف واختصار في بعض المواضع منه رحمه

تلزمه واما خاصيته فى ذاته فلا تعلم بذلك ولا يوقف عليها وهى التى ينبغى ان تعلم
حتى تعلم الماهية فهذا من قبيل الرسوم هذا اذا كان المقصود بالتعريف هو نفس
الذات اما اذا كان المقصود بالتعريف كون ذلك البسيط دالا على ذلك اللازم كان
ذكر تلك اللوازم بالقياس الى هذا المقصود حدا والحاصل انا ان شرطنا فى الحد
ان يكون قولا دالا على اجزاء المحدود فالبسيط ليس له حد وان لم نعتبر ذلك بل المعتبر
فيه ان يفيد تصور حقيقة الشى كما هى امكن ان يكون للبسائط حدود وقوله ويجب
ان يعلم ان الغرض فى التحديد الى آخره معناه الغرض من التحديد هو ان يحصل فى الذهن
صورة مطابقة لحقيقة الشى وماهيته وذلك لا يحصل الا عند حصول جميع الذاتيات
فى الذهن كما ان الحقائق تكون اولا ثم يلزمها امتيازها عن غيرها فلذلك الذاتيات
فى الذهن يلزمها امتيازها عن غيرها فالطالب لتصور الماهية لا يكون مطلوبه
بالذات هو ذلك الامتياز بل المطلوب تعاقل النفس بكنه تلك الماهية ثم ذلك الامتياز
يحصل على طريق التبعية وقوله فاذا فرضنا ان شيئا له بعد جنسه فصلان يساويان
بتقديره الى ان للماهية الواحدة ليس لها فصلان يساويانها فى التحقيق وفى المشهور
ان ذلك جائز فلو قدرنا جواز ذلك وجب ذكرهما جميعا لان الذات انما حصلت بهما
فالاقتصار على احدهما لا يكون مفيدا لتصور الحقيقة كما هى وقوله لو كان الغرض
فى الحد هو التمييز لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا له فاعلم ان هذا
تصريح بان امثال ذلك لا تسمى حدودا ولكن فى رسالة الحدود سماها حدودا ناقصة
واعلم انه لو التزم ملتزم تسمية ذلك حدا لم يمكننا ابطال كلامه الا بان نقول الحد
هو الذى يفيد ماهية الشى وهذا غير مفيد لذلك فلا يكون حدا واذا كنا اخر الامر
نحتاج الى هذا الكلام لم يكن لما ذكره من انه لو كان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا فائدة واعلم ان ادخال المائت
فى الحد كلام مشهور وليس بمحقق لانه قال فى الشفاء فى فصل رسوم النوع فاذا قيل
ناطق للانسان وللملك لم يكن الا باشتراك الاسم والناطق الذى هو فصل مقوم
للانسان غير مقول على الملك واذا كان كذلك لم يكن الحى الناطق جنسا للانسان
وللملك فلم يكن ادخال المائت فصلا يقسم الحيوان الناطق الى الانسان وغيره محتاجا

اليه

وهم
اليه وهم وتنبيه واذا كانت الاشياء التى يحتاج الى ذكرها فى الحد الى آخره التفسير الغرض
من ان التحديد لما كان من شرطه ذكر كل المقومات استحال ان يكون للشى اكثر من حد
واحد ولقد يمتنع تطويله وايجازه لان اسم الجنس القريب يدل على كل المقومات المشتركة بالتضمن
ويتم الامر بعد ذلك بايراد الفصول المقومة سواء كانت واحدة او كثيرة ولو انه ذكر
بدل اسم الجنس حده كان ذلك ايضا جائزا اذا راعى ما يجب مراعاته من تقديم الجنس على
الفصل على الخاصة وقوله وكثيرا ما ينتفع فى الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية معناه
ان الرسم تعريف الماهية بلوازمها وآثارها وكلما كانت المعرفات اكثر كانت المعرفة
الحاصلة اتم فاعلم انه انما يحتمل الزيادة نافعة داعيا فى الاكثر والسبب فيه ان
من اللوازم ما تقتضيه الماهية بغير واسطة ومنها ما يكون بواسطة والذى لا
يكون بواسطة امتنع ان يزيد على الواحد فى الماهيات البسيطة لان الواحد من
كل وجه لا يصدر عنه اكثر من الواحد فاذا عرف البسيط بلازمه القريب استحال
ان يكون لضم سائر اللوازم اليه مدخل فى زيادة التعريف لان لزوم سائر اللوازم
انما يكون بواسطة اللازم الاول فاستحال ان يكون لها افادة زيادة فى المعرفة
فاما فى الماهيات المركبة وفى التعريفات باللوازم البعيدة فلا شك ان اللوازم الكثيرة
اقوى فى التعريف من اللازم الواحد فلهذا جعل الشيخ حكما اكثريا قوله ثم قول
القائل ان الحد قول وجيز الى آخره اقول كون الشى وجيزا امر اضافى ولذلك يختلف
باختلاف الاضافات ثم الاضافيات قد تكون مضبوطة وقد لا تكون فالاول مثل
الضعف والثلث والضعف وغير ذلك فان للشى ضعفا واحدا ويستحيل ان يزداد
او ينقص والثانى كالجزء والبعض لا ضعفا والاجزاء فان جزء الشى غير متعين
بل هو محتمل للزيادة والنقصان وكذلك الاضعاف والاجزاء واذا ثبت ذلك فنقول
لا يمكن ان يجعل الوجيز جزءا من حد الحد لوجهين الاول هو ان الحد امر غير اضافى
والوجيز اضافى وتحديد ما لا يكون اضافيا بالاضافى بما يكون اضافيا باطل
الثانى ان الوجيز مع كونه اضافيا ليس من الاضافيات المضبوطة المعلومة بل طبيعته
مجهولة اذ ليس للوجيز حد معين فلا جرم لا يجوز استعماله فى التعريف الذى للحد
الى الرسم قال اما اذا عرف الشى بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التى
شارح

جعلتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه اقول تعريف الشيء بالخواص والعوارض
رسم لكن ليس كل رسم فانه يكون تعريفا بالخواص بل التعريف بالخاصية الواحدة
ايضا رسم بل الحق ان تعريف الماهيات البسيطة لا يمكن الا باللازم الواحد لما ثبت
ان اللازم القريب للبسيط ليس اكثر من واحد عنده واعلم ان ههنا بحثا لا بد
وهو ان اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص منه بل يجب
ان يكون مساويا وذلك اللازم مما لا يعرف الا بواسطة الملزوم الا فهو علة له
فيتوقف معرفة كل واحد منهما على الاخر وجوابه انا ناخذ من اللوازم ما هو اعم
من الشيء ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساويا للشيء ولا يلزم الدور مثلا انا اذا
عرفنا الكيفية بانها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها ولا
تقتضي نسبة ولا قسمة في اجزاء حاملها فكل واحد من قيود هذا التعريف اعم من
الكيف فلا يكون العلم بها مستفادا من العلم بالكيف ثم انها بعد تقييد بعضها بالبعض
تصير مساويا للكيفية فاذا ذكرناها لتعريف الكيفية لم يلزم الدور وهذا قانون
شريف نافع في التعريفات وباقي الفصل ظاهر اشارة الى اصناف من الخطا
في تعريف الاشياء بالحدود والرسوم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكالها في
غيرها التفسير يريد به انها اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على سائر المواضع
المناظرة والمشابهة لها قال من القبيح ان تستعمل في الحدود الالفاظ المجازية
المستعارة التفسير قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية فاعلم ان
المجاز كما ذكر في النجاة هو الذي يطلق في الظاهر على المعنى والمطلق به عليه
في الحقيقة غيره كقوله تعالى واسأل القرية والمستعار هو الذي اخذ للشيء من غيره
من غير ان ينقل اليه بالكلية وان كان في الحال يراد به ذلك الشيء كقول القائل الام
ام البشر ثم قال من القبيح ولم يحكم حكما جزما ان ذلك غير جائز لاجل ان الامور
المدلول عليها بتلك الالفاظ المجازية والغريبة ان كانت مستجمعة لشرائط صحة التعريف
كان ذلك خطابا صوابا في نفسه ولم يكن في نفس المعنى خلل ولكن من جهة انه
يخرج الى الاستكشاف عن مفهوماته من جهة اخرى كان قبيحا واعلم ان الواضعين
للالفاظ انما وضعوا الالفاظ على معان يعرفونها ثم ان الناظرين في العلوم يقفون
على

على معان وامور لا يعرفها واضعوا اللغات ويحتاجون الى استعمال تلك المعاني والبحث
عنها فلا جرم يحتاجون الى وضع اسامي دالة عليها ولما استقبحوا وضع الاسامي ابتداء
طلبوا الفاظا لاشياء مناسبة ومشابهة للمعنى الذي ارادوا تسميته ثم ينقلونها الى
ذلك المعنى المناسب الى ما ارادوا تسميته وذلك مثل ما ذكرنا في اول هذا الكتاب من
استعمال لفظ القوة في معان كثيرة على الترتيب الذي ذكرناه ثم بعد هذا النقل
التواطئ يستعملون دلالة اللفظ في ذلك المعنى فيكون ذلك كاللفظ الصريح ثم انه اشتغل
بعد ذلك بذكر المواضع المشتركة بين الحدود والرسوم من اصناف الخطا والخلل ولم يورد
ما يخص كل قسم منه وترتيبه على ما اقول المعرف ان كان مغايرا للمعرف وكان اعرف
منه كان المجيب التعريف صحيحا وان لم يكن اعرف فاما ان يكون مساويا او كان اخفى
وكلاهما باطلان اما المساوي كما يقال الزوج ما ليس بفرد واما الاخفى فهو على قسمين
لان معرفة ذلك الخفي اما ان تكون موقوفة على معرفة ذلك المطلوب الذي هو المعرف او
لا تكون فان لم تكن فهو مثل قولهم النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس وان النفس
كان اخفى من النار لكن تعريفها ليس بالنار واما الموقوف فهو التعريف الدوري
وهو على قسمين لان ذلك الدور اما ان يكون بواسطة او لا بواسطة فالذي بواسطة
مثل تعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين وتعريف المتساويين
بالشيئين وتعريف الشيئين بالاثنين والذي لا يكون بواسطة مثل قولهم الكيفية ما بها
تقع المشابهة وخلافها ثم تعريف المشابهة بانها اتفاق في الكيفية هذا اذا
كان المعرف مغايرا للمعرف اما اذا لم يكن مغايرا فهو كما يقال الحركة هي النقلة واذا
عرفت ذلك فنقول اذا عرف الشيء بما هو اعرف منه كان التعريف صحيحا وبعد ذلك
التعريف بالمساوي وهو اول درجات الخطا ويليه التعريف بالاخفى ويليه تعريف
الشيء بنفسه وانما اخرت هذه المرتبة لان ذلك الاخفى لما كان مغايرا للشيء يمكن
من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما على العلم بذلك المطلوب وحينئذ يصح ذلك
التعريف فاما الشيء الواحد فانه يستحيل حصول العلم به متقدما على العلم بنفسه فلهذا
تاخرت هذه المرتبة ويلي هذه المرتبة تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وانما اخرت هذه
المرتبة عن تعريف الشيء بنفسه لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي ان يكون العلم به متقدما

على العلم بمرتبة واحدة فاما البيان الدوري فانه يقتضي تقدم العلم على العلم به
بمرتبتين فانا اذا جعلنا المشابهة معرفة للكيفية كان العلم بالمشابهة متقدما على
العلم بالكيفية ثم اذا جعلنا الكيفية معرفة للمشابهة يكون العلم بالمشابهة متقدما
على العلم بالمشابهة بدرجتين فيكون هذا ادخل في الاستحالة واعلم ان الشيخ ذكر
في مثال تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد
وفيه نوع اشكال لان التقابل بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف
من العدم فهما ليسا متساويين في المعرفة وايضا بتقدير ان يكون الفرد امرا وجوديا
مقابلا للزوج لكن المعرف للزوج ليس هو الفرد بل ما ليس بفرد وهو امر عدمي غير
مساو للزوج في المعرفة اللهم الا ان نقول قابل الفردية امر عدمي فالا فرد سلب
السلب فيكون امرا ثبوتيا وهو الزوجية لكنا نقول فضد ذلك تعريف الزوج بانه
الذي ليس بفرد يكون تعريفا للشيء بنفسه لا بما يساويه في المعرفة فهذا المثال وان كان
فيه هذا النوع من البحث لكن لما كان تحقيق الامثلة على المنطقي لم يكن ذلك قادحا لما لم يكن
في الغرض والمثال المطابق هو تعريف الاضافات بعضها ببعض وقوله وقد نهى
المعرفون فيكررون الشيء في الحد الى اخره اقول ان تكرار المحدود في الحد اما ان يكون
لحاجة او ضرورة واما ان يكون لا لحاجة ولا لضرورة اما الذي يكون لحاجة
فهو تحديد المركبات واما الذي يكون لضرورة فهو تحديد الاضافيات اما تحديد
المركبات فمثاله انك اذا حددت الانف الافطس فيجب ان تاخذ في الانف المحدود
وتاخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف
عميق وليس هو العميق وحده فانه اذا كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق
العميقة ايضا فطسا بل يجب ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف
الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين فهذا التكرير ليس بضروري في نفس
الامر لانه لو كان السؤال عن الافطس وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرير
لكن المجيب محتاج الى هذا التكرير ليكون جوابه مطابقا للسؤال واما تحديد الاضافيات
فان ذلك امر انما يكون بذكر اسبابها كما يعلم ولا بد وان يقع فيه التكرير كما اذا
قلت الاب حيوان متولد من نطفة شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك فقوله

من

من حيث هو كذلك تكرير لما سبق وهو ضروري لاستحالة تعريف الاضافيات الا كذلك واما
الذي لا يكون التكرير فيه لحاجة والضرورة فانه لا يخلو عن احد الوجهين اما ان يكون
المكرر نفس الشيء او بعض مقوماته فاما تكرير نفس الشيء فهو كما اذا قيل العدد كثرة مجتمعة
من الوحدات فان الكثرة هي بعينها المجموع من الوحدات واما تكرير الداخل فمثل
قولك الانسان حيوان جسماني ناطق فان الجسماني داخل في الحيوان فذكره بعد ذكر الحيوان
يكون تكريرا وقوله وهذان المثالان قريبا المناسبة من بعض ما سلف مما سبق الدلالة
لكن الاعتبارات مختلفة واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء فهم في حكم
المكررين للمحدود في الحد معناه هذان المثالان ليس المحدود فيهما مكررا بل اجزاء الحد
فيهما مكررة ولما تعريف الشيء بنفسه او بما لا يعرف الا به فهو تكرير المحدود في الحد لانا
اذا عرفنا الكيفية بانه المشابهة وعرفنا المشابهة بانها اتحاد في الكيفية فكانا
قلنا الكيفية ما بها الاتحاد في الكيفية فظهر ان هذين المثالين وان كانا يناسبان
تعريف الشيء بما لا يعرف الا به في التكرير لكن الاعتبار مختلف فان في المثالين التكرير
في اجزاء الحد وفي تعريف الشيء بنفسه التكرير للمحدود في الحد وهم وتنبيه انه قد يظن وهم
بعض الناس ان المتضائفين يعلم كل واحد منهما مع الاخر فيجب من ذلك
ان يعلم كل واحد منهما بالاخر الى اخره التفسير المتضائفان هما اللذان وجودهما
معا لذاتيهما مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الاخر
سواء كان في الذهن او في الخارج فالمتضائفان اذن يعلمان معا وظن منهم بعضهم
انه يجب من ذلك ان يكون كل واحد منهما معرفا للاخر وذلك باطل لان المعرف يجب
ان يكون معلوما قبل ما اريد تعريفه فلو كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه لزم
ان لا يكون العلم بواحد منهما مع العلم بصاحبه بل كل واحد يكون قبل صاحبه هذا
خلف فظهر ان معية العلم بهما تنافي كون احدهما معرفا للاخر ومن القبيح الفاحش
ان يسأل الانسان عن الاب فيقال هو الذي له ابن فنقول العلم بالابوة والبنوة
معا فلو كنت علمت البنوة لما كنت احتاج الى السؤال عن الابوة بل الاضافيات انما تعرف
باسبابها فيقال الاب حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو
كذلك وعلى هذا الوجه لا يلزم منها الدور اصلا وقوله ولا يلتفت الى ما يقول

صاحب ايساغوجى فى باب رسم الجنس والنوع فاعلم ان اول من ذهب الى ان
المضافين يعرف كل واحد منهما بالآخر فورفوريوس صاحب كتاب ايساغوجى وذلك
لان ارسطو ذكر فى رسم الجنس انه الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى
جواب ما هو ثم ذكر فى رسم النوع انه الكلى الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس
فى جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجى فى هذين الرسمين ووجد كل واحد
من الجنس والنوع ماخوذا فى حد صاحبه حاول حيلة فى دفع هذا الدور
وزعم ان الجنس والنوع امران اضافيان يعلمان معا فحينئذ يجب ان يكون احدهما
معرفا للآخر واما الجواب عن ذلك الاشكال فانا قد بينا ان النوع قد يراد به
حقيقة الشىء وماهيته وقد يراد به المعنى المضاف الى الجنس فالمعلم الاول حد
النوع الاضافى بالجنس وحد الجنس لا بالنوع الاضافى بل بالنوع الحقيقى فعلى
هذا اندفع الدور **النهج الثالث فى التركيب الخبرى اشار** الى احد اصناف القضايا
هذا الصنف من التركيب الى اخره **اقول** الشيخ رسم الخبر بانه الذى يقال لقائله
انه صادق او كاذب ومعلوم ان ذلك لا يعرف ما لم تعرف حقيقة الصدق والكذب
وهما لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر والكذب هو الخبر الغير
المطابق والتصديق هو للمطابقة على هذه المطابقة والتكذيب انكار هذه المطابقة
فاذا كان التصديق والتكذيب يشتمل تحليل تعريفهما الى الخبر فلو عرفنا الخبر بهما
كنا قد عرفنا الشىء بما لا يعرف الا به والذى يمكن ان يقال فى حله هو ان الشىء ربما
كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه اخر وعند ذلك يصح تعريف
كل واحد منهما بالآخر لكن من وجهين مختلفين ولا يلزم منه البيان الدورى
وعند ذلك نقول الناس قد جرت عادتهم انهم يقولون فى بعض الاقوال لقائله
صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك فى كل الاقوال وحينئذ يعرف الخبر بانه
الذى جرت عادة الناس بان يقولوا لقائله صدقت او كذبت فيكون تعريف
الخبر لا بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال هذين اللفظين
فيهما او نقول وهو الاولى ان الشيخ لم يذكر ذلك ليكون رسما للخبر ومعرفا له
بل لذكر خاصة من خواصه ولازما من لوازمه والصحيح ان يقال الخبر هو القول

الذى

الذى يدل على نسبة على ثبوت شىء او ثبوت شىء لشىء وسلبهما وللقائل ان يقول
الدال على ثبوت شىء لشىء خبر خاص فلو عرفنا مطلق الخبر به لزم الدور بل
الحق ان ماهية الخبر غنية عن التعريف على ما قررناه فى سائر الكتب قال
واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمنى الى اخره اقول الحاجة الى القول
هى الدلالة على ما فى النفس والدلالة اما ان تراد لذاتها واما لشىء اخر يتوقع من
المخاطب ليكون منه والتى تراد لذاتها هى الاخبار اما على وجهها واما محرفة
بتحريف التمنى والترجى وغيرهما فانها كلها ترجع الى الاخبار والتى تراد لشىء
يوجد من المخاطب فاما ان يكون ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة فان اريد
بها الدلالة فيكون المخاطبة استعلاما واستفهاما وان اريد عمل من الاعمال
وفعل من الافعال غير الدلالة فيقال له من المساوى التماس ومن الاعلى امر و
نهى ومن الادون تضرع ومسألة واذا عرفت ذلك فنقول ان ما عدا الخبر لا
يكون محتملا للتصديق والتكذيب بصريحها فان قلت اذا قلت اعطنى كتابا لم يجدهم
محتملا للصدق والكذب والا كان يفهم منه بقرينة الحال الاخبار عن كونه طالبا
للكتاب وذلك المفهوم يحتملهما وهكذا القول فى جميع الاقسام المعدودة قال
واصناف التركيب الخبرى ثلاثة اقول ان كل خبر فلا بد له من جزئين محكوم
به ومحكوم عليه وهما اما ان يكونا قضيتين او لا يكونا فان لم يكونا قضيتين
كان انتساب احدهما الى الآخر اما بانه هو او بانه ذو هو لكن كل ما كان ذا شىء
امكن ان يشتق له منه اسم يحمل عليه بانه هو فلهذا لم يتعرضوا لهذا التفصيل
واقتصروا على ما ينسب الى الشىء بانه هو او ليس هو وسموه الحملى واما الذى يكون كل
واحد من جزئيه خبرا او قد عدم منهما ما اخرجه عن الخبرية فلا بد وان يكون بينهما
نسبة وتلك النسبة اما الملازمة واما المعاندة فالاول هو الشرطى المتصل
والثانى الشرطى المنفصل واعلم ان تسمية القضية المتصلة بالشرطية مطابقة
للغة العربية فاما تسمية المنفصلة بذلك فعلى سبيل النقل فانهم لما سموا المتصلة
شرطية وكانت هى مركبة من جزئين نقلوا هذا الاسم الى كل مركب عن جزئين
وان لم يكن فيه شرط وجزاء وسموا المنفصلة ايضا شرطية لذلك وما فى الفصل ظاهر

اشارة الى الايجاب والسلب الكلى الى اخره اقول اذا قلنا الانسان حيوان
عنينا ان الذي يوصف بانه انسان ويفرض انه انسان سواء كان موجودا في الاعيان
او ليس بموجود ممكن الوجود او ممتنع الوجود بعد ان يحصل بالفعل انه انسان
من غير زيادة كونه دائما انسانا او غير دائم فذلك الشيء موصوف بانه حيوان
من غير بيان ان هذا الحكم ثابت في وقت مخصوص او بشرط مخصوص او بيان مقابل
التوقيت وهو الدوام او بيان مقابل التقييد وهو عدم الاشتراط اما الثابت
في وقت مخصوص فهو اما معين كما يقال القمر منكسف او غير معين كما يقال الانسان
متنفس واما الثابت بحسب قيد مخصوص كما يقال كل ابيض فهو ذو لون مفرق
للبصر فان هذا الحكم لثبوته مشروط بثبوت الابيضية واما مقابل الموقت فهو
الدائم اما المطلق ازلا وابدا كقولنا الله حي او مادام موجود الذات كقولنا الانسان
حيوان واذا عرفت الموقت والمقيد ومقابليهما فنقول كل تلك الاقسام مشتركة
في ثبوت المحمول فيها للموضوع فان الدائم والموقت والمطلق والمقيد مشتركة
في اصل الثبوت واما اختلافها ففي امور وراء نفس الثبوت فالمفهوم من قولنا
الانسان حيوان ثبوت الحيوانية للانسان اعني القدر المشترك من غير تعرض لشيء
من خصوصيات تلك الاقسام واعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فقد يراد به ما له
وصف الانسانية بالفرض حال هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو الذي
له وصف الانسانية سواء كان ذلك قبل هذا الحكم او بعده او معه او دائما او في
وقت او مطلقا او بحسب قيد والفرق بين الامرين انك اذا قلت كل نائم مستيقظ
فهو باطل على المفهوم الاول وصحيح على المفهوم الثاني فان معناه ان الذي له
وصف النائمية سواء كان قبل هذا الحكم او بعده او معه فله ايضا وصف المستيقظية
وذلك صحيح مستمر لكن المتعارف في العادات والالفاظ هو الاول وان كان الذي
يستحقه نفس مفهوم اللفظ هو الثاني لانا اذا قلنا الانسان عنينا ما له الانسانية
وذلك اعم مما له الانسانية حال الحكم عليه بذلك او قبله او بعده ولما كان المتعارف
تخصيص الموضوع بما له الوصف الذي جعل معه موضوعا حال الحكم عليه لاجرم
ترك الشيخ ذلك التفصيل في جانب الموضوع قال والسلب الكلى هو مثل قولنا

الانسان

الانسان ليس بحجر وحاله تلك الحال يعني كما ان الايجاب لا يقتضي الا ثبوت المحمول للموضوع
سواء كان ذلك الثبوت دائما او موقتا او مقيدا فكذلك السلب لا يقتضي الا سلب المحمول
عن الموضوع سواء كان ذلك السلب دائما او موقتا او مقيدا قال والايجاب المتصل الى
اخره اقول المتصلة على قسمين لزومية واتفاقية فاللزومية ما يكون التالي
لازما من لوازم المقدم مثل وجود النهار فانه لازم لطلوع الشمس واما الاتفاقية
فما لا يكون كذلك مثل قولك ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فليس ناهقية الحمار
لازمة لناطقية الانسان بل هذه المصاحبة اتفاقية لا تقتضيها طبيعة المقدم
والتالي وقوله من غير زيادة شيء اخر يريد به ان المفهوم من قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لزوم وجود النهار لطلوع الشمس كيف كان ذلك اللزوم
سواء كان دائما او موقتا او مقيدا قال والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او
الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود اقول الاعتبار في كون
المتصلة موجبة او سالبة بثبوت اللزوم لا بثبوت اللازم والملزوم وعدمهما
فاذا قلت ان لم يكن هذا الشخص حيا لم يكن عالما فقد اثبت اللزوم بين نفي العالمية
ونفي الحيية لاجرم كانت القضية موجبة وان كان كلا الجزئين اعني اللازم والملزوم
عدميين واما اذا رفعت اللزوم فالمتصلة سالبة وان كان كلا الجزئين ثابتين
فانك اذا قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو اسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية
والاسودية لاجرم كانت القضية سالبة وان كان كلا جزئيها ثابتين فانك اذا
قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو اسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية والاسودية
لاجرم كانت القضية سالبة وان كان كلا جزئيها ثابتين وظهر ان العبرة في ايجاب
المتصلة وسلبها ثبوت اللزوم وعدمه فقط قال والايجاب المنفصل الى اخره اقول
الاعتبار في ايجاب المنفصلة وسلبها ثبوت العناد وسلبه فان كان العناد ثابتا
فالمنفصلة موجبة سواء كان ذلك العناد بين سلبين او بين ثبوتين او ثبوت وسلب
وان لم يكن العناد ثابتا كانت المنفصلة سالبة كيف كان الجزآن واعلم ان الشيخ لم يثبت
للمنفصلة مقدما وتاليا وان اثبتهما للمتصلة وذلك لانه ليس لاحد جزئي العناد
تبعية ومتبوعية بالطبع بل يصح جعل اي واحد منهما كان مقدما وتاليا واما المتصلة

فليست كذلك بل المقدم فيها قد يكون متقدما بالطبع وكذلك التالي فلهذا لم يشترط الشيخ في المختصر
متقدما وتاليا ولم يسمهما بالمنفصل اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر اعلم ان
القضية الحملية موضوعها اما ان يكون شخصيا او كليا فان كان شخصيا فالقضية
تسمى مخصوصة وهي اما موجبة مثل قولك زيد كاتب او سالبة مثل قولك ليس زيد
بكاتب وان كان الموضوع كليا فاما ان تكون كمية الحكم مبينة او لا تكون فان
لم تكن فهي المهملة كقولك الانسان في خسر الانسان ليس في خسر وان كانت مبينة
تسمى محصورة فاما ان يكون دالا على الكل او على البعض فالاولى كلية والثاني جزئية
سواء كانت موجبة او سالبة وليس في عبارة هذا الفصل تعقيد الا في قوله عندما
يخرج الجزئية وان كان انما يوجد الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض
بالخلاف فالمحصورة جزئية يريد بذلك انك اذا قلت بعض الناس كاتب سواء
ذكرت ان البعض الاخر كاتب او ليس بكاتب او لم تذكر ذلك فان القضية جزئية
وقوله في مثال السالبة الجزئية ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل انسان بكاتب فان
نحوهما واحد وليسا يعمان في السلب يريد به ان قولك ليس بعض الناس بكاتب
يفيد السلب عن البعض صريحا واما اذا قلت ليس كل انسان كاتبا فهو يدل على
سلب كلية الحكم وسلب الكلية ليس هو السلب الكلي فان سلب الكلية يصدق مع
الايجاب الجزئي ثم ان الكل من حيث هو كل مغاير للاحاد الداخلة فيه فلا جرم كان
قولنا ليس كل انسان بكاتب ليس صريحا في نفي الحكم عن البعض بل ذلك يلزم منه
ويفهم منه على طريق الضرورة وهذا هو المراد بالنحو قال واعلم انه وان كان
في لغة العرب الى اخره اقول ان لكل شيء حقيقة وماهية وهي مغايرة لكل
ما يعرض لها مثل الفرسية مثلا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة على ان
يكون ذلك داخلا في الفرسية بل هي من حيث انها فرسية هي فرسية فالواحدية
صفة تنضم الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة فهي بشرط انها
بحدها تطابق اشياء كثيرة تكون عامة ومن حيث توجد مع خواص واعراض مشار
اليها تكون خاصة والفرسية في نفسها فرسية يدل على ان المفهوم من
الفرس لو كان هو المفهوم من كونه واحدا او كثيرا لا يمتنع حمله عليهما ولكان قولنا

الفرس

الفرس واحد او لا واحد بمنزلة قولنا الفرس فرس والفرس ليس بفرس ومعلوم انه ليس كذلك
فان سئلنا عن الامرين بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية واحدة ام لا كان الجواب السلب
عليهما ان يكون السلب بعد من حيث بل على ان يكون قبله اي لا نقول الفرس من حيث هو
فرس ليس كذا بل ليس الفرس من حيث هو فرس كذا وان سئلنا عنها بموجبتين لا تخلو
الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس واحد او كثير لم يجب ان يعين الواحد منهما وبهذا يظهر
الفرق بين ما اذا كانت المسئلة عن طرفي النقيض وبين ما اذا كانت عن الموجبتين اللتين
في قوة النقيضين لان الموجب للرفع هو لازم السالب معناه اذا لم يكن الشيء موصوفا
بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الاخر فيلزم سلب الاول لكن ليس اذا كان موصوفا
بما كان هو هو فاذا جعلنا موضوع الفرس هوية الفرس وقيل واحد هو او كثير لم
يلزم ان يجاب لانه من حيث هو فرس شيء مغاير لهما واما انه هل يوصف بانه واحد
او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الوصف
لانا اذا نظرنا اليه من حيث انه فرس فيجب ان لا نتوقع بالنظر الى شيء اخر خارج عنه
حتى يصير النظر نظرين نظرا اليه من حيث هو هو ونظرا الى لواحقه واذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية لا تغاير التي في عمرو ولا يلزم منه ان يقال فاذن هي
تلك وهي واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية
فقط وكونها غير التي في عمرو شيء خارج عنها وليست اذا كانت الغيرية خارجة عن
ذاتها وجب ان تكون الوحدة داخلة فيها بل هي ايضا خارجة عنها كما بيناه فقد
تحقق ان الانسانية من حيث هي هي مغايرة للعموم والخصوص فاعلم الان ان الماهية
قد تسمى بالطبيعة وقد يقال لها ايضا الطبيعة النوعية واذا عرفت ذلك فنقول
الماهية اما ان ينظر اليها من حيث هي هي او من حيث هي عامة او من حيث هي
خاصة والالف واللام يستعملان في المعاني الثلاثة فاما انها قد تستعمل للاشارة الى الماهية
فلانك اذا قلت الانسان عام ونوع لم يكن الالف واللام هاهنا للعموم والا كان معناه
ان كل واحد مما يقال له انسان فهو عام ونوع ومعلوم ان ذلك كاذب وايضا اذا
قلت الانسان هو الضحاك ومعناه ان لا ضاحك الا الانسان ولا يجوز ان يكون للكل
بل انه لا ضاحك الا كل واحد من الناس لان ذلك يفيد اقتصار الضاحكية على كل

واحد واحد من الناس واقتصار الحكم على الشي يمنع من ثبوته لغيره فقولك لا ضاحك
الا كل واحد من الناس يوجب اقتصار الحكم على كل واحد وعدم اقتصاره عليه وذلك
متناقض فظهر ان المراد من قولك الانسان هو الضاحك ليس الا قصر هذا على الماهية
فالالف واللام هاهنا لتعريف الماهية واما استعمال الالف واللام في العموم فكما
اذا قلت الانسان ناطق واردت به ان كل انسان معين كذلك واما استعمالهما
في الدلالة على الشخص فهو كما اذا جرى ذكر رجل بعينه ثم تقول اما الرجل وتريد به ذلك
الذي جرى ذكره ويسمى ذلك تعريف المعهود السابق وعند ذلك تكون القضية شخصية
واعلم ان الالفاظ الدالة على كمية الحكم تسمى سوراً فالدال على كلية الثبوت مثل كل
والدال على جزئية الثبوت مثل بعض والدال على كلية السلب مثل لا واحد ولا شي
وهيچ بالفارسية والدال على جزئية السلب مثل لا كل ولا بعض واما طرا واجمعين
فانهما يستعملان لتاكيد الكلية اشارة الى حكم المهمل اعلم ان اللفظة الدالة على الماهية
فقط لا يفيد التعميم لانه لو افاده لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل
باطل لان الانسانية ليست هي العموم ولا متقومة به واما الثالث ايضا فباطل لان
العموم غير لازم لها والا لاستحال ان يكون الشخص الواحد انسانا فاذن اللفظ
الدال على الماهية لا يدل على العموم والكلية اصلا وليس له ايضا دلالة على الخصوص
بالمطابقة والتضمن لكنه يدل عليه بالالتزام لان الحكم لا يثبت في الماهية الا اذا
ثبت في فرد من افرادها والا لما كان ثابتا لها ولما كان الثبوت في بعض الافراد
لازما للثبوت للماهية واما الثبوت في كل الافراد فليس من اللوازم لصدق الحكم
في الماهية لا جرم جعل اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما يدل على
الثبوت لبعض افرادها فجعلت المهملة في قوة الجزئية واعلم ان الصدق الجزئي
لا ينافي الصدق الكلي فاذا قلنا بعض الناس ناطق فلو دل على ان البعض الاخر ليس
كذلك لم تكن تلك الدلالة بالمطابقة والتضمن لان ثبوت الناطقية للبعض ليس هو
عين سلبها عن البعض الاخر ولا متقوما به ولا ايضا بالالتزام لان ثبوت
الناطقية للبعض لا يوجب سلبها عن البعض الاخر والا لاستحال ان تصدق القضية
كلية فثبت ان الدال على الحكم الجزئي لا يدل على ان الحكم في الباقي بالخلاف اشارة

الحصر الشرطيات الحاصر اقول كما ان الاعتبار في السلب والايجاب في المتصلة و
المنفصلة بالحكم لا بالمحكوم والمحكوم عليه كذلك الاعتبار في كلية الاتصال والانفصال
بكلية اللزوم والعناد لا بكلية اللازم والملزوم وكذلك القول في المتعاندين فاذا قلنا
كلما كان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية لان اللازم و
الملزوم وان كانا جزئيين الا ان اللزوم بينهما كلي لانه لا يفرض بعض الحيوان انسانا في
حال من الحالات ولا في وقت من الاوقات الا وهناك يكون بعض الحيوان ناطقا
وهكذا القول في جانب المنفصلة واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الاهمال و
الحصر في المتصلة والمنفصلة فان كان هناك لفظ يدل على كلية الحكم او جزئيته فالشرطية
محصورة والا فهي مهملة ولنذكر هيهنا في هذا الموضع تلخيص المفهوم من الكلية والجزئية
في المتصل والمنفصل فالكلي الموجب المتصل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ليس معناها تعميم الملازمة فقط حتى يكون معناه ان كل مرة تكون الشمس طالعة
فالنهار موجود فانه يجوز ان يكون المقدم امرا ثابتا ولا يكون له تكرر ولا عودة كما اذا
قلنا كلما كان الاله عالما فهو حي بل معناها تعميم الاحوال وهو انه لا يفرض حال من
الاحوال ولا شرط من الشروط يعتبر فيه طلوع الشمس الا ويتحقق معه وجود النهار واذا
ثبت ان المراد بكلية الاتصال لزوم التالي للمقدم عند كل الشرائط والاحوال فليفهم
تحقيق صدق الكلية في الاتفاقية واللزومية اما الاتفاقية فالمهملة فيها تكون
بينة الصدق فانك اذا قلت قد يكون اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق يفهم على وجهين
احدهما انه كلما كان ما يفرض انسانا يجب ان يكون ناطقا فكلما كان ما يفرض حمارا يجب ان
يكون ناهقا وذلك بين الصدق والثاني وذلك من جهة السور ومعناه انه كلما
حصل في الخارج انسان وكان ناطقا فقد حصل في الخارج الحمار الذي هو ناهق
وهذا ليس ببين ولا بواجب اذ لا يمتنع ان لا يكون وقت من الاوقات يوجد فيه انسان الا
ولا يوجد فيه الحمار اصلا فحينئذ لا تكون هذه القضية الكلية كاذبة
على هذا التقدير واعلم ان موافقة المقدم التالي هنا في الصدق لا يوجب موافقتهما
في الكذب لان تلك الموافقة ليست لزومية اذ ليس بين القضيتين ملازمة لا في جانب
الصدق ولا في جانب الكذب ولا ايضا اتفاقية لان الاتفاقي هو الذي يطابق

وجوده وجود الاخر وما لا وجود له امتنع ان يطابق وجوده شيا اخر ولانه لو لزم
من موافقة القضيتين في الصدق موافقتهما في الكذب بطل قياس الخلف لان الخلف
هو ان ناخذ نقيض الصادق ونضم اليه صادقا فلو لزم من موافقة الصادق لها
في جانب الصدق موافقتها في جانب الكذب لاستحال ان نضم الى الكاذبة صادقة
فما كان يتم قياس الخلف واما المتصلة اللزومية فمعنى الكلية فيها ان يكون التالي
يتبع كل وضع للمقدم في كل الاحوال مع كل الشرائط ثم تلك الشرائط قد تكون ممكنة
الحصول في نفس الامر وقد تكون ممتنعة الحصول الا ان فرض وجودها يوجب فرض
امور اخر فانك اذا قلت كلما كان هذا انسانا عديم الحس والحركة فهو ليس بحيوان فكون
الانسان عديم الحس امر محال ولكن لزوم عدم الحيوانية لذلك صادق وكما ان الحكم
في سلب الاتصال وايجابه وكليتها وجزئيتها ليس لاجل ثبوت هذه الاحوال
في المقدم والتالي فكذلك ليس صدق اللزومية لاجل صدق المقدم والتالي
واذا قلنا كلما كانت الخمسة زوجا فهو ينقسم متساويين صدقت وان كان المقدم
في نفسه ممتنع الوجود فظهر ان الاحوال التي يمكن فرضها للمقدم قد تكون ممكنة
في الوجود وقد تكون ممتنعة واذا عرفت ذلك فنقول المتصلة اللزومية انما
تصدق كلية اذا اشترط فيها ان يكون المقدم واقعا على النحو الذي يمكن وقوعه
عليه مثلا نقول كلما كان هذا انسانا على النحو الذي يمكن ان يكون عليه انسانا
ولا يكون معه شروط مستحيلة فهو حيوان وكلما كان هذا خمسة على النحو الذي
يمكن وقوعه عليه فهو فرد فاما ان لم يعتبر هذه الشرطية فان اللزومية لا
تصدق كلية فانه اذا ضم الى الانسانية شرط عدم الحس والحركة لا يلزم ان يكون
حيوانا او اذا ضم الى الاثنينية شرط الفردية لا يلزم فيها الانقسام بمتساويين بل عدمه
فظهر ان اللزومية كيف تصدق كلية اما المتصلة الموجبة الجزئية فان كانت
الكلية تصدق معها فالكلام فيها ما مضى فان لم تصدق الكلية معها فالاتفاقية
كقولك قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما متغيمة واللزومية ايضا تصدق اذا
كان محمول واجب الثبوت لبعض افراد موضوع ومسلوبا عن البعض الاخر فاذا اخرج
طبيعة ذلك الموضوع في العقل كان ذلك المحمول ممكنا له مثاله بعض الحيوان بالضرورة انسان

وبعضه بالضرورة ليس بانسان لكن الحيوان اذا اخرج في العقل عما عداه وجرد طبيعته
محتمل من غير وجوب ولا امتناع للانسانية فاذا قيل قد يكون اذا كان الشي حيوانا
فهو انسان لزوما لم يقدح في صدق القضية واما السالبتان فيمكنك ان تعرف حالهما
من الموجبتين اما المنفصلات فلنبدأ منها بالسالبة الكلية فاذا قلنا ليس البتة اما كذا
واما كذا صدق ذلك في ثلثة احوال الاول اذا وجب اجتماعهما على الصدق مثل قولك
ليس البتة اما ان يكون الانسان حيوانا واما ان يكون ناطقا الثاني اذا وجب اجتماعهما
على الكذب مثل قولك ليس البتة اما ان يكون الانسان حيوانا او جمادا الثالث
اذا لم يجب الاجتماع لا على الصدق ولا على الكذب لكن لا يكون بينهما منافاة ولا يقتضي
ثبوت احدهما انتفا الاخر مثل قولنا ليس اما ان يكون الانسان موجودا او الخلا موجودا
فان وجود الانسان لا يقتضي عدم الخلا وان كان الحق في نفسه عدم الخلا اما الكلية
الموجبة فلقائل ان يقول كيف يصدق ان يقال قد يكون اما كذا واما كذا وليس ذلك
كائنا دائما والمعلوم بين الحقيقيين ان كانت ثابتة امتنع زوالها فنقول انه اذا كان
الانقسام يجب ان ينقسم ثلثا او اكثر وانما يحسب بعض الشرائط فانه اذا كان مثل الحمليات
ثلثة ثم فرضنا اذا لم يكن ذلك حتى يوم يبقى الاقسام اثنان فاللحق بهذا الشرط يكون فيهن
ويكون العناد عند هذا الشرط ثابتا بين القسمين حتى ان ايهما ثبت ارتفع الاخر وايهما
ارتفع ثبت الاخر فهذا الكلام مختصر في تعريف هذه القضايا اذ لا يليق بهذا
الشرح اكثر مما ذكرناه اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان يعلم الى اخره اقول
ان الشي لا يلزم غيره الا عند حصول الملزوم فان المعقول من اللزوم مقارنة وجود
اللازم لوجود الملزوم وذلك لا يعقل الا بعد حصولهما ولما استحال الحكم باللزوم
الا اذا فرض للملزوم وجود وللازم وجود فيكون كل واحد من جانبيه يتضمن الحكم
اما عن ثبوته او انتفائه او عن ثبوت غير له او انتفائه عنه فظهر ان الشرطيات لا
تتركب الا تركيبها عن البسائط بل المفردات تصير قضايا حملية ثم هي تتركب فتصير شرطيات
ثم ان الشرطيات قد تتركب مرة اخرى فيحصل من الشرطيتين شرطية اخرى وهكذا
الى ما لا نهاية له ولما كانت الشرطيات انما تتركب من الحمليات وجب ان يكون انحلالها
اليها اما الحمليات فانها تنحل الى البسائط او ما في قوتها لان الحملي هو القول الدال على نسبة امر

الى امر فان كان للموضوع شيئين فاما ان يكون كل واحد منهما مقصودا بالاخبار عنه
او يكون المجموع هو المقصود بذلك فان كان الاول لم يكن الخبر خبرا واحدا بل خبران
وان كان المجموع هو المقصود بالاخبار عنه والمجموع من حيث هو كذلك شي واحد
كان الموضوع في القضية الواحدة شيئا واحدا وكذلك القول في المحمول **اشاره**
الى العدول والتحصيل الى اخره ، **اقول** الايجاب هو اثبات الحكم والسلب رفع الحكم
والاعتبار في ايجاب القضية وسلبها بثبوت الحكم وسلبه لا بثبوت المحكوم به والمحكوم
عليه وسلبهما واذا حكمت على الشي بكونه موصوفا بوصف عدمي كان الحكم ثبوتا ايضا
الا ان المحكوم به عدمي كما انك اذا سلبت وصفا ثبوتيا عن موضوع ثبوتي كانت القضية
سالبة لارتفاع الحكم وان كان الطرفان ثبوتيين وهكذا الحكم في المتصلة متى اثبت فيها
اللزوم كانت موجبة وان كان الجزآن عدميين ومتى رفعته كانت سالبة
وان كان الجزآن ثبوتيين وعند ذلك سهل الاحاطة بحقيقة العدول والتحصيل
فان اللفظ الدال على شي ثبوتي اذا ضم اليه حرف السلب صار ذلك اللفظ المركب دالا
على ما يقابل ذلك المعنى الثبوتي مثل اللابصير والغير البصير ثم اذا حكم على شي بالاتصاف
بذلك الوصف كانت القضية موجبة وان سلب ذلك كانت القضية سالبة
قال ويجب ان يعلم الى قوله والثنائية داخل عليها الرابطة على اجزائها خزانتي
المحمول **اقول** ان كل خبر فلا بد فيه من شي هو المخبر عنه ومن شي آخر هو المخبر به
ومن نسبة لاحدهما الى الاخر اما بالثبوت واما بالسلب فاللفظ الدال على المخبر عنه
هو الموضوع والدال على المخبر به هو المحمول ويجب ان يعلم ان المحمولات على قسمين
منها ما يتضمن الدلالة على الرابطة ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو الكلم والاسامي
المشتقة لانا بينا ان الاسامي المشتقة والكلمات مشاركة في كونها دالة على معان
ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط
بل على ثبوت الكتابة لشي ما وذلك هو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها
ومحمولها واذا كانت النسبة احد الامور الداخلة في مفهومات الاسامي المشتقة
والكلمات لا جرم لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة بل
امثالها تكون محمولة بانفسها من غير حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة

حتى

حتى لو صرح بذكر اللفظ الدال على تلك النسبة كان ذلك تكرارا من غير فائدة فان
قيل اذا قلنا الانسان كاتب فالانسان مفهوم مغاير لمفهوم الكاتب واذا تغاير
المفهومان فلا بد وان يكون انتساب احدهما الى الاخر زائدا على مفهوميهما فيستدعي
لفظا ثالثا فنقول **اولا** هذا باطل في الكلمة فانها محمولة بنفسها مع ان ما ذكرتموه فيه
حاصل وايضا فلان النسبة وان كان مفهومها مغايرا لمفهوم الموضوع لكنها منتسبة
اليه لذاتها فكذلك الرابطة تكون النسبة داخلة في مفهومه يكون منتسبا الى الموضوع
لذاته واما اذا كانت المحمولات اسماء جامدة فهناك لا بد من اللفظ الدال على تلك النسبة
فان تلك النسبة اذا كانت معنى ثالثا مغايرا للموضوع والمحمول لا جرم وجب افرادها
بلفظ يدل عليها اما مصرحا واما مقدرا فظهر بهذا ان من القضايا ما تكون ثنائية
بالطبع ويمتنع جعلها ثلاثية ومنها ما لا تكون ثلاثية ويمتنع جعلها ثنائية وانه
ليس الامر على ما ظنه الظاهريون من ان الثنائية هي التي لم تذكر الرابطة فيها
لفظا حتى لو صرح بها صارت ثلاثية واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيات فالعدول
فيها يتميز عن التحصيل لان الرابطة ان كانت متقدمة على حرف السلب دلت على اثبات
ما بعدها الى الموضوع مثلا اذا قيل زيد هو غير بصير فصيغة هو دالة على اثبات
ما بعدها الى الموضوع اعني اثبات الغير البصير لزيد وان كان السلب متقدما
على الرابطة دل ذلك على ارتفاع الارتباط فكانت القضية سالبة وربما تضاعف
حرف السلب ويكون احدهما متقدما على الرابطة والثاني متاخرا عنها فبسبب تاخر
احد السلبين عن الرابطة تصير القضية معدولة وبسبب تقدم الثاني عليها
تصير سالبة فلاجل ذلك يقال لمثل تلك القضية سالبة معدولة واما في الثنائية
فلا يتميز الا بالنية او لاجل الفاظ مختصة بالعدول والاخرى بالسلب فيجب
ان يكون ليس للسلب وغير ولا للعدول واعلم ان قول الشيخ يقال زيد كاتب وحقه
ان يقال زيد هو كاتب فيه نظر لان الكاتب من الاسامي المشتقة وقد بينا ان امثالها
تكون محمولة بذواتها ولا حاجة بها الى اللفظ الدال عليها وقد صرح بذلك في الحكمة
المشرقية فقال واما اذا كانت القضية غير ثلاثية فانما هي ثنائية فقط لم يذكر فيها
الرابطة استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتقاقا يتضمن النسبة المذكورة على

[illegible]

حسب اللغة او لم نذكر اختصاراً فان حرف السلب لا يقرن الا بالمحمول وفي هذا تصريح
بان الاسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة فلعله تساهل في هذا الكتاب لان غرضه
ههنا تعريف حال العدول والتحصيل لا تحقيق التمييز بين الثنائيات والثلاثيات و
الكلام يفصل في مقصوده ويجمل في غير مقصوده ومع ذلك فالتحقيق ما ذكرنا
قال والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد يعتبر
ذلك في جانب الموضوع ايضا الى اخره اقول القضية كما انها قد تكون معدولة لان
محمولها غير محصل قد تكون ايضا كذلك لان موضوعها غير محصل وقد تكون ايضا
كذلك لان موضوعها ومحمولها غير محصل لانه كل ما صح الحكم به على شيء وهو المحمول
صح الحكم عليه وهو الموضوع واعلم ان بعض الناس لما حاول الفرق بين السالبة
والمعدولة قال المعدول لم يدل على عدم امر عن شيء من شانه ان يكون موجوداً لذلك
الشيء حتى ان غير البصير يدل على الاعمى فالبصر وهو قوة الابصار وهو الملكة وعدمه عن
المحل الذي من شانه ان يكون له ذلك هو العدم المقابل له لان من شرط المتقابلين
اتحاد المحل ومن الناس من زعم ان المعدول اعم من ذلك فقال المعدول يدل
على عدم امر عن شيء من شانه ان يكون لذلك الشيء اما بحسب شخصه او نوعه او
جنسه فعلى هذا لو قدرنا حيوانا يكون عدم البصر طبيعيا له فانه يصح ان يقال
انه غير بصير بهذا التفسير وان كان البصر غير ممكن له لا بحسب شخصه ونوعه ولكنه
ممكن له بحسب جنسه وهو الحيوانية فان الحيوان من حيث هو حيوان يصح عليه
ان يكون بصيراً واما بالتفسير الاول فانه لا يصح ان يقال لمثل هذا الحيوان بانه
غير بصير فقولنا المعدول لم يدل على العدم المقابل للملكة يريد به التفسير الاول وقوله
او على عدم يريد التفسير الثاني وقوله حتى يكون غير بصير دالاً على الاعمى فقط
مثال المذهب الاول وهو العدم المقابل للملكة وقوله او على كل فاقد للبصر
من الحيوان ولو طبعا مثال المذهب الثاني فقوله او ما هو اعم من ذلك يشير
به الى ان اصحاب هذا المذهب الثاني منهم من اعتبر ان يكون العدم عدم امر من
شانه ان يكون للموضوع اما بحسب نوعه او جنسه القريب ومنهم من لم يشترط الجنس
القريب ايضا بل لا بد وان يكون ذلك ممكنا له اما بحسب نوعه او جنسه القريب او

جنس

جنسه البعيد فعلى هذا من اشترط الجنس القريب جوز اطلاق الغير البصير على
الحيوان العديم البصر بالطبع لان البصر ممكن له بحسب انه حيوان وهو الجنس القريب
ولكنه لا يجوز ان يقال للجماد انه غير بصير لان الجماد لا يمكنه البصر بحسب جنسه القريب بل
بحسب جنسه البعيد وهو الجسمية واما من لا يشترط الجنس القريب يصح هذا
ايضا لهذا تفصيل هذه المذاهب والكلام عليها من وجوه الاول ان المنطقي يجب
عليه ان يبين اختلاف حال القضية في سلبها وايجابها باختلاف حال حرف
الرابطة والسلب في تقدم بعضها على البعض فان المتقدم ان كان هو الرابطة
كانت القضية موجبة او حرف السلب كانت القضية سالبة فاما بيان ان
المحمول الغير المحصل على اي شيء يدل في كل لغة فذلك ليس مما يلزم المنطقي بيانه
الثاني انا نبطل مذهبهم فنقول انه ليس يجب ان يكون دلالة المعدول على شيء عدمي
فانا اذا قلنا زيد هو غير اعمى كانت القضية موجبة معدولة مع ان غير الاعمى لا يدل
على معنى سلبي الثالث ان ارسطو ذكر في بيان ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل
قياساً هكذا الفلك لا يتحرك من الوسط ولا الى الوسط وكل ما هو لا يتحرك من
الوسط ولا الى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف انتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف
وهذه القضايا ليست سوالب فانه لا قياس عن سالبتين فهي اذاً معدولات ٩ اذا ح
وليست المحمولات ممكنة الثبوت لاجرام الافلاك فقد وجدنا معدولة لا تدل على
العدم المقابل للملكة تبطل المذهب الثاني وهو ان يقال انه يدل على عدم امر عن شيء
من شانه ان يكون ممكن الاتصاف بذلك الامر بحسب نوعه او جنسه القريب
او جنسه البعيد وذلك يبطل ايضا بقول القائل للسواد هو لا جوهر وكل ما هو
لا جوهر فهو عرض فالسواد عرض لان الجوهر غير ممكن الثبوت للسواد لا بحسب
نوعه ولا بحسب جنسه فان الجوهر جنس عالي الا ان يقال ان الجوهر ممكن الثبوت
للعرض بحسب كونه موجوداً وحينئذ يرجع حاصل المذهب الى ان المحمول المعدولي
يستدعي موضوعا موجودا وذلك حق فان الموجبة المعدولة تستدعي موضوعا
موجودا اذ الاثبات لا يمكن الا على ثابت محقق او متخيل بخلاف السلب فانه يصح من
المعدوم سواء كان واجب العدم او ممكن العدم فعلى هذا يصح قول القائل شريك الاله

ليس هو بصيرًا ولا يصح قولنا شريك الله هو غير بصير فان الاول سلب وهو عن
المعدوم جائز والثاني ايجاب ولا يصح الا على موجود وههنا بحث لا بد منه وهو
ان لقائل ان يقول المعقول من كون الشيء وصفًا للغير ثبوته للغير وثبوته للغير
فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في نفسه يستحيل ان يكون له ثبوت لغيره و
محمول المعدولة امر عدمي اذ اللابصيرية طبيعة عدمية فيستحيل ثبوتها للمعنى
فالمعدولة لا تكون موجبة فلئن قلتم الحمل والوضع من الامور التي لا يتحقق
الا في الاذهان ومحمولات القضايا المعدولة وان كانت عدمية في الخارج لكن
العقل اذا فرض لها وجودًا فعند ذلك يتمكن من التصرف فيها بالحمل والوضع فنقول
اذا جاز ان يفرض العقل لتلك المحمولات ثبوتًا حتى يتمكن من جعلها محمولات فليفرض
لها وجودًا ليجعلها موضوعات حتى يصح الايجاب على المعدوم وعند ذلك يبطل ما
يقولون من انه لا يجوز ان يقال شريك الله هو غير بصير وزيادة التحقيق فيه
هو ان القضايا المعدولة ليس من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة الموضوعات
اليها وكل ما امكن جعله محمول قضية امكن جعله موضوعًا لقضية اخرى فاذن
موضوع القضية يمكن ان يكون عدميًا فبطل ما ذكره قوم من ان موضوع المحمولة
المعدولة يجب ان يكون وجوديًا ثم ان سلمنا ان موضوع المعدولة يجب ان يكون
وجوديًا فلم قلتم ان موضوع السالبة يجوز ان يكون عدميًا وبيانه هو ان السلب
المطلق غير معقول ولا متصور بل ما لم يخصص السلب بمحمول عن موضوع لم يتقيد
ولم يعقل فاذن الموضوع يجب ان يكون له تقيد وتخصص وكل ما كان كذلك فهو
موجود فلئن قلتم يجب ان يكون له وجود في العقل لكن لا يجب ان يكون له وجود
في الخارج والموجبة يجب ان يكون موضوعها موجودًا في الخارج فنقول هذا
الفرق باطل لان موضوع الموجبة البسيطة لا يجب ان يكون موجودًا في الخارج
فانا اذا قلنا كل انسان حيوان صدقنا وان لم يكن في الخارج احد من الناس موجودًا
وبالجملة اتفق المحصلون على انا اذا قلنا كل كذا كذا لم نعن بالموضوع الموجود في
الخارج فاذن لم يبق الفرق بين الموجبة والسالبة من هذا الوجه فهذه المباحث
لا بد من تحقيقها ولكن لما لم يكن ذلك من علم المنطق تركنا الخوض فيه وبالله التوفيق

سان

الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات الى اخره اقول قد عرفت ان القضايا شرح
ثلثة انواع الحملي والمتصل والمنفصل وعرفت ان الشرطيات مركبة من قضيتين خرجتا
عن ذلك الحكم بادخال امور زائدة عليهما فنقول المتصل يمكن تركيبه على تسعة اوجه
الاول من حمليتين الثاني من متصلتين الثالث من منفصلتين الرابع من حملية ومتصلة
والمقدم هو الحملية الخامس منهما والمقدم هو المتصل السادس من حملية ومنفصلة
والمقدم هو الحملية والسابع منهما والمقدم هو المنفصل والثامن من متصلة ومنفصلة
والمقدم هو المتصل والتاسع منهما والمقدم هو المنفصل وظاهر ان المتصلات كما يمكن
تركيبها على هذه الوجوه التسعة فكذلك المنفصلات فلنتكلم في تحقيق اقسام المتصلة
فانه بعينه يكون شرحا لاقسام المنفصلة فنقول المتصلات قد تكون مهملة و
قد تكون محصورة كما عرفت فلنتكلم في المحصورة ومنها في الموجبة الكلية فنقول
الموجبة الكلية اما ان يكون جزآها اعني المقدم والتالي محصورين او مهملين
او مختلطين من المحصورة والمهملة فان كان جزآها محصورين امكن وقوعها في ستة عشر
وجها الاول الموجبة الكلية المتصلة اذا كانت مركبة من حمليتين محصورتين
فلو كان مقدمها موجبا كليا وضم اليه المحصورات الاربع حصلت قضايا اربع
فاذا جعل مقدمها سالبا كليا حصلت اربع اخرى فاذا جعلت موجبا جزئيا حصلت
اربع اخرى فاذا جعلت سالبا جزئيا حصلت اربع اخرى فاذن الموجبة الكلية
المتصلة الحاصلة من الحمليتين المحصورتين يمكن وقوعها على ستة عشر وجها
وقد عرفت ان المتصلات يمكن تركيبها على تسعة اوجه فنضرب تسعة في ستة
عشر يكون مائة واربعة واربعين فالكلية الموجبة المركبة من قضيتين محصورتين
يمكن وقوعها على هذا العدد من الوجوه اما اذا كان جزآها مهملين فليفرض الكلام
في المركبة من الحمليتين فهو لا يمكن الا على اربعة اوجه لان الحملية التي هي المقدم لا يمكن
وقوعها الا على وجهين اما السالبة واما الموجبة واذ ليس في المهملة بيان الكمية امتنع
وقوع السالبة والموجبة على وجهي الكلية والجزئية حتى تصير القضايا اربعا وكل من
المقدم والتالي لا يمكن وقوعهما الا على وجهين فالحاصل من ضرب اثنين في اثنين
اربعة فاذن الكلية الموجبة المتصلة من حمليتين مهملتين يمكن وقوعها على اربعة

اوجبه ثم نضرب عدد هذه الاربعة في الاقسام التسعة المذكورة فتصير ستة وثلثين
نضمها الى القدر الذي كان معلوماً معنا وهو مائة واربعة واربعون كان المجموع
مائة وثمانين واما اذا كان احد جزئيها مهملا والاخر محصورا والمهملة كما عرفت
لا تقع الا على وجهين والمحصورة على وجوه اربعة فنضرب اثنين في اربعة فهو ثمانية
ثم في التسعة المذكورة حصل اثنان وسبعون نضمها الى المبلغ المذكور فيكون مائتين
واثنين وخمسين فظهر ان الموجبة الكلية المتصلة يمكن وقوعها على هذه الوجوه
فيكون عدد الوجوه التي يمكن وقوع المحصورات الاربع عليها الفا وثمانية ويكون
عدد المهملتين على النصف فيكون المجموع الفا وخمسمائة واثني عشر وههنا دقيقة
وهي انا في هذا الحساب اعتبرنا حال الاجزاء القريبة للمتصلة فاذا لو اعتبرنا حال
الاجزاء البعيدة صار العدد اكثر مما ذكرنا لان المتصلة اذا لم تكن مركبة من الحمليتين
بل من المتصلتين او المنفصلتين او مخلوط منهما فتلك اجزاؤها القريبة قضايا و
اجزاء اجزائها قضايا ايضاً ونحن انما استخرجنا العدد المذكور من احصاء احوال
القضايا التي هي الاجزاء القريبة منها فاما اذا احصينا احوال القضايا التي هي
اجزاء اجزائها كثرت الاحتمالات وكذلك لو اعتبرنا حالها في جهاتها وعدولها
وتحصيلها فربما تبلغ الى حد لا نهاية له واما ايضا فلان المتصلة المركبة من المتصلتين
امكن ان تركب عنها وعن مثلها متصلة اخرى وكذلك عنها اربعة وخماسية و
يتجر من هذه الجهة ايضا الى ما لا نهاية له فلهذا اكتفينا بتعديد الاقسام الحاصلة
لها بحسب اختلاف اجزائها القريبة واذا عرفت ذلك في المتصلات فاعلم مثل ذلك
في المنفصلات من غير فرق ولنرجع الى الشرح فنقول لما كانت المتصلة المركبة من
الحمليتين ومن المنفصلتين ومن المتصلتين سهلة التصور لا جرم لم يورد
الشيخ لها مثالا فاما المختلط من المتصل والمنفصل فقد عرفت انه يقع على وجهين
فاما ان يكون المقدم هو المتصل او المقدم هو المنفصل والشيخ اورد المثال
للقسم الاول وهو قولنا اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلة
موجبة كلية فاما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا
فهذا متصلة موجبة مهملة من متصلة موجبة كلية ومن منفصلة موجبة مهملة

مانعة

مانعة الخلو لان صيغة اذا كان ليس للحصر بل لمجرد الدلالة على الاتصال واما الدال
على كلية الاتصال فهو صيغة كلما واما مقدم القضية وهو كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود متصلة موجبة كلية وقوله فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان
لا يكون النهار موجودا ليست منفصلة كلية لان صيغة اما ليست الا للانفصال
واما الدال على كلية الانفصال فهو ان يقال دائما اما ان يكون كذا واما ان لا يكون
كذا واما بيان ان هذه منفصلة مانعة من الخلو فلان المنفصلة اذا كانت مركبة
من الشيء ومن لازم نقيضه كانت مانعة من الخلو لان الشيء اذا ارتفع فلو قدر
ارتفاع لازم نقيضه ويلزم من ارتفاع ذلك اللازم ارتفاع الملزوم ضرورة
فحينئذ يرتفع نقيض الشيء عند ارتفاعه فيلزم ارتفاع النقيضين وذلك محال
فظهر ان تلك المنفصلة تمنع من ارتفاع الجزئين ثم ننظر بعد ذلك ان كان لازم
النقيض اعم منه كانت القضية غير مانعة الجمع والا كانت مانعة الجمع وسيأتي
زيادة تقرير لذلك فنقول لما صدق قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
عرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فاذا قلنا اما ان لا تكون الشمس طالعة
واما ان يكون ولما كانت طالعة كان النهار موجودا فاذا صدق قولنا كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود صدق لا محالة قولنا فاما ان لا تكون الشمس طالعة
واما ان يكون النهار موجودا لان معناه فاما ان لا تكون الشمس طالعة او تكون
واذا كانت طالعة كان النهار موجودا فيكون الملزوم موجبا لوجود اللازم
وهو حق فهذه المنفصلة لازمة لتلك المتصلة لكن المنفصلة ما جاءت في الكتاب
على هذا الوجه بل هكذا فاما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا وفيه نوع اشكال لانا اذا صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وفرضنا انه قيل اما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا كان
معناه اما ان تكون الشمس طالعة واما ان لا تكون واذا لم تكن طالعة لم يكن النهار موجودا
فيكون ارتفاع الملزوم موجبا لارتفاع اللازم وذلك باطل فيشبه ان يكون سهوا
وقع من الناسخ او يقال ههنا التالي صار موجبا للمقدم وما كان هكذا كان ارتفاع المقدم
موجبا لارتفاع التالي فتصح المنفصلة على الوجه الذي جاء في الكتاب ولكن يكون ذلك

بسبب المادة لا بسبب نفس القضية فهذا هو المثال المذكور للمنفصلة المركبة من متصلة
ومنفصلة والمقدم هو المتصلة اما ما يكون المقدم هو المنفصلة فمثاله غير مذكور
وقوله واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم مثال المنفصلة موجبة مهملة من
متصلتين موجبتين مهملتين وقوله واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج
واما فرد فهو مثال المتصلة موجبة مهملة من حملية مهملة موجبة ومن منفصلة
مهملة موجبة وقوله وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اشارة الى ما ذكرنا
قال والمنفصلات منها حقيقية الى آخره اقول المنفصلة لما كانت مركبة من جزئين
فاما ان يكون احد الجزئين نقيضا للثاني او لازما مساويا لنقيضه او اخص من
نقيضه او اعم من نقيضه فالذي يكون مقابله نفس نقيضه يكون مانعا من
الجمع والخلو فان النقيضين يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما معا وتكون هذه المنفصلة
ذات جزئين واما الذي جعل في مقابلته ما يلازم نقيضه فذلك اللازم اما ان
يكون امرا واحدا او مجموع امور فان كان امرا واحدا فهو مثل ما يقال كل عدد
فهو اما زوج واما فرد فان التحقيق هو ان يقال كل عدد فهو اما زوج واما ليس
بزوج لكنه لما كانت الفردية لازمة لعدم الزوجية لا جرم وضعت الفردية
موضع اللازوجية في مقابلة الزوجية واما ما يكون اللازم مجموع امور
فهو ان يكون النقيض ينقسم الى قسمين او ثلثة فمجموع تلك الاقسام اجزاء اللازم
ذلك النقيض مثاله هذا العدد اما مساو لهذا او ليس بمساو والذي لا يساوي
فاما ان يكون زائدا او ناقصا فمجموع الزائد والناقص لازم مساو للامساوي
الذي هو المقابل بالحقيقة للمساوي ومثل هذه المنفصلة يظن في الظاهر انها
ذات ثلثة اجزاء والتحقيق يأباه فان التعاند بالحقيقة ليس الا بين المساواة
واللامساواة فاما بين المساواة والزيادة والنقصان فبالعرض لانا لو قدرنا
ان الزيادة والنقصان يوجدان مع عدم اللامساواة لم يمتنع اجتماعهما مع المساواة
ولو قدرنا حصول اللامساواة مع عدم الزيادة والنقصان استحال اجتماعهما مع
المساواة فظهر ان العناد بالحقيقة لا يتصور الا بين طرفين فانه اذا كثرت اجزاء

المنفصلة

المنفصلة لم يكن التعاند بينها في درجة واحدة بل انفصالات مطوية مترتبة
ونقول عبارتها داخلة الانفصال على ثلثة مثل ما يقال العدد اما اثنان او ثلثة
او اربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه
اربعة وخمسة ومع ذلك يكون منحصرا فهو غير موجود هذا كله اذا اخذ اللازم
المساوي للنقيض وجعل في مقابلة الشيء فاما اذا وضع في مقابلة الشيء ما هو اخص
من نقيضه فحكم تلك المنفصلة المنع من الاجتماع ومثاله هذا الشيء اما شجر واما
ليس بشجر والذي ليس بشجر قد يكون حجرا وقد يكون غيره فالحجر اخص من اللاشجر
فاذا قلنا هذا الشيء اما شجر واما حجر فهذه المنفصلة لا تمنع الخلو اذ لو وجب
عند فرض عدم الشجر تحقق الحجر والحجر اخص من اللاشجرية كان
الخاص لازما للوجود العام فلا يكون الخاص خاصا هذا خلف لكن لا يصح
اجتماعهما على الصدق لان الحجر اخص من اللاشجرية ومتى صدق الاخص
صدق الاعم فلو صدقنا الشجر وصدقنا الحجر معها وقد كان متى صدق
الحجر صدقت اللاشجرية لزم صدق الشجر مع صدق اللاشجرية هذا خلف
فظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اخص من نقيضه كانت المنفصلة
مانعة من الجمع ولا تكون مانعة من الخلو اما اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو
اعم من نقيضه فتلك المنفصلة تمنع الخلو ولا تمنع الجمع اما انها تمنع الخلو
لانا اذا قدرنا ارتفاع الشيء وقدرنا ارتفاع لازم نقيضه ومتى ارتفع اللازم
ارتفع الملزوم فحينئذ يكون الشيء مرتفعا عند ارتفاع نقيضه هذا خلف
واما انها لا تمنع الجمع فلانا قد فرضنا ذلك اللازم اعم من نقيض الشيء فلو
امتنع حصول ذلك اللازم مع الشيء لكان حصول ذلك اللازم مقصورا على
ذلك النقيض فلا يكون اعم من ذلك النقيض وقد فرض اعم منه هذا خلف
فظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اعم منه من نقيضه كانت المنفصلة
مانعة من الخلو غير مانعة من الجمع واعلم ان هذا القسم على قسمين فان جزئي
هذه المنفصلة اما ان يكونا سالبتين او احدهما موجبة والآخر سالبة فلا بد
ان يوجد لازم الطرف الثبوتي من النقيضين سالبا مثل ان يقال هذا الشيء

اما ان لا يكون نباتا واما ان يكون واذا كان نباتا لزم ان لا يكون حيوانا
لكن اللاحيوانية اعم من النباتية فاذا قيل هذا الشي اما ان لا يكون نباتا
واما ان لا يكون حيوانا كان حكمه ما ذكرناه واما الثاني فهو ان يوخذ لازم
الطرف السلبي من النقيضين سلبا آخر اعم منه مثاله زيد اما ان يكون في
البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن فيه لزم ان لا يغرق لكن اللاغراق اعم من
اللاكون في البحر فاذا قيل زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق كان حكمه ما
ذكرناه فان قيل هل يمكن ان يقع من هذه المنفصلات ما يكون جزآها ثبوتيين
قلنا لا لان هذا انما يكون اذا كان للطرف السلبي من النقيضين لازم ثبوتي
اعم منه وذلك محال لان كل امر ثبوتي فله حقيقة مخصوصة وسلبها يكون
محمولا على كل ما عداه من الحقائق ويكون مشتركا فيه لكل ما خالفه فيستحيل
ان يكون بعض الامور الثبوتية مساويا لذلك السلب فضلا عن ان يكون اعم
منه واذا تحققت هذه الاقسام فنقول اما المنفصلة المانعة للجمع والخلو
فموضع استعمالها ظاهر واما المانعة للجمع فهي انما تستعمل اذا ادعى مدعي في صفتين
متنافيتين امكان اجتماعهما مثل ان يقول هذا الشي حجر شجر فيقال لا بل هذا الشي
اما ان يكون شجرا او حجرا اي كما اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقد ايضا استحالة
اجتماعهما وعلى هذا يكون اما مستعملة للمنع من الخلو والجمع اما دلالته على المنع
من الخلو فلاجل مطابقتك اياه بذلك واما المانعة للخلو فهي تستعمل عندما يقال
هذا حجر شجر اي كذب عليه سلب الحجر وسلب الشجر فيقال في جوابه اما ان لا يكون
حجرا واما ان لا يكون شجرا اي لو ثبت بزعمك امتناع خلوه عنهما فاما ان يسلب
الحجر فيكون كاذبا اذا قلت له انه حجر او يسلب عنه الشجر فيكون كاذبا اذا قلت له
انه شجر فكانه قال هب انه لا يخلو عنهما لكنه لا يخلو ايضا عن سلبهما ويرجع عند
التحقيق الى المنفصلة الاولى ومن احاط علما بما ذكرناه لم يشتبه عليه الفاظ
الكتاب قال وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما ذكرناه كفاية اقول كذلك
مثل المحرفات ومثل ما قال القيت اما زيدا واما عمروا عند الشك وكما يقال العالم
اما ان يعبد الله او ينفع الناس اي غالب اوقاته مشغول باحد هذين الامرين

قال

قال ويجب عليك ان تجري امر المنفصل الى آخره اقول لسائل ان يسال فيقول الشيخ
لماذا خصص المتصل بذلك ولم يحكم على كل الشرطيات به فجوابه ان المنفصل ليس
يتميز فيه المقدم عن التالي بالطبع فلا جرم لا يكون في عكسه فائدة فاذن لا يمكن
اجرا كل احكام الحمليات في كل الشرطيات بل يمكن اجرا كل احكامها في المتصلات
فان مقدمها المتميز عن التالي بالطبع لا جرم كان قابلا للعكس واما فيما وراء العكس
فالحكم واحد في الحمليات والشرطيات فكما ان كلية الحملية ليس لاجل كلية الموضوع
بل لكلية الحكم فكذلك الشرطيات كليتها ليست لكلية اجزائها بل لكلية احكامها
من الاتصال والعناد وكذلك القول في التناقض اشارة الى هيئات تلحق القضايا
الحملية اقول لما فرغ من اقسام القضايا وشرح احوالها شرع في شرح امور
زائدة تعرض للقضايا فتفيدها احكاما زائدة على ذواتها وقدم الكلام في شرح احوال
الحمليات لما ثبت من تقدم الحمليات بالطبع على الشرطيات فمما يزاد في الحمليات صيغة
انما في قولك انما يكون الانسان حيوانا واعلم ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع
وقد يكون مساويا له وقد يكون اخص اما الاعم فمثل الاجناس وفصولها والاعراض
العامة واما المساوي فمثل الحدود والرسوم والفصول المقومة واللوازم المساوية
واما الاخص فمثل الفصول المقسمة والخواص الغير المساوية فاذا ثبت ذلك فنقول
اذا دخلت على القضية صيغة انما عرف ان المحمول ليس اعم من الموضوع بل بقي
القسمان الآخران وهو المراد بقوله هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا للموضوع
وهو ايضا لو دخل على المتصلة دل على اختصاص التالي بذلك المقدم اما اذا قيل
الانسان هو الضاحك فهذا الالف واللام يمنع من كون المحمول اعم او اخص من الموضوع
بل يدل على كونه مساويا له حتى لو قيل الانسان هو الهندي كانت القضية كاذبة بحسب
اللغة العربية واذا كانت الفائدة لهاتين الزيادتين في الايجاب ما ذكرناه فلو دخل
حرف السلب عليهما كان ذلك رافعا للفائدتين المذكورتين وهي الحصر اما اذا قلت
ليس الانسان الا الناطق فذلك يفيد تارة المساواة في الماهية وتارة في العموم فالاول
مثل حمل الحد على المحدود مثل ان تقول ليس الانسان الا الحيوان الناطق اي ليس المفهوم
من احدهما الا المفهوم من الآخر والثاني مثل حمل الفصل المقوم والخاصة المساوية كما

يقال ليس الحيوان الا الحساس فان احدهما غير مساوٍ للآخر في الماهية على ما عرفت لكنه
مساوٍ له في العموم فانهما متلازمان طرداً وعكساً قال ونقول في الشرطيات الى آخره
فاعلم انه لما فرغ من الحمليات انتقل الى الشرطيات فما يعرض لها صيغة لما يقال لما كان كذا
كان كذا واعلم ان قول القائل ان كان كذا كان كذا ليس فيه دلالة الا على لزوم التالي
للمقدم فاما ان كان المقدم حاصلا حتى يترتب عليه حصول التالي فذلك غير مفهوم
منه لكن اذا قلت لما كان كذا كان كذا فهو كما يدل على الملازمة يدل ايضا على وجود
المقدم فهذه القضية بالحقيقة تفيد فائدة قضيتين ولاجل ذلك استعمل بالانتاج
معما قد ثبت ان القضية الواحدة لا تنتج اصلا ومن جملة الهيئات ايضا ما يقال لا
يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة فصيغتا الا والا جعلتا القضية محصورة
كلية ولولاهما كانت مهملة قال ونقول ايضا لا يكون النهار الى آخره معناه ان
امثال هذه القضايا تسمى شرطيات محرفة وهي كثيرة الا انه اقتصر هاهنا على هذين النحوين
فالاول قولك لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس طالعة او حتى تكون الشمس طالعة
وهي التي ذكرناها وهي لا محالة شرطية لانها تتضمن نسبة ما بين حكم وحكم فتشبه
من المتصلات قولك كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وفي الشفا جعلها في
قوة قولك ان كان ا ب فج د وهذه مهملة ولعل الحق ما ذكره صاحب الكتاب مشعرة
واما من المنفصلات فقولك اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس
طالعة ولما كان التحاقه بالمتصلات من غير تغيير الجزئين لا جرم كان به الحق
الصيغة الثانية قولك لا يكون هذا العدد زوجا وهو فرد فهو في قوة المنفصلة
المانعة من الخلو وجزآها سالبتان كما ذكره واعلم ان كل هذه المباحث متعلقة
باللغة العربية ويجوز ان تختلف حال باختلاف اللغات وهذا هو المراد بالاستثناء
المذكور في الاشارة الثالثة من اول هذا الكتاب وهو قوله الا فيما يقل اشارة الى
شروط القضايا الى آخره تفسير هذه الاشارة والاشارة التي بعدها فهي ظاهرة
لا حاجة بها الى الشرح ومن الله التوفيق النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها
اشارة الى مواد القضايا وجهاتها لا تخلو المحمول في القضية وما يشبهه الى آخر
الفصل الى آخره قوله وما يشبهه يعني ما يشبه المحمول وهو التالي في القضايا

الشرطية

الشرطية لان كل قضية ففيها منسوب سواء كان محمولا او تاليا ومنسوب اليه سواء
كان موضوعا او مقدما واذا ظهرت الاقسام في الحمليات ظهرت ايضا في الشرطيات
فالمحمول اما ان يكون ضروري الوجود للموضوع او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون
ضروري العدم او لا يكون فالذي هو ضروري الوجود هو الواجب والذي هو ضروري
العدم هو الممتنع والذي هو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم هو الممكن ثم انه لم
يشتغل برسم هذه الثلاثة لما بينه في المبسوطات ان تعريفها لا تخلو عن بيان دوري
ومع ذلك فالوجوب اعرف عند العقل لانه تأكد الوجود والوجود اعرف الامور عند
العقل واعرف الامور عند الانسان وجوده والوجود المطلق جزء من وجوده والجزء اعرف
من الكل فالوجود المطلق اعرف الامور فالوجوب الذي هو اقرب هذه الثلاثة اليه يجب ان
يكون اعرفها فلذلك قدمه ثم ذكر عقيبه الممكن واخر الممتنع لاجل ان الممكن اقرب الى طبيعة
الوجود من الممتنع فلا جرم يكون اعرف منه فيستحق التقديم عليه وللسائل ان يسال
فيقول لماذا قال الشيخ نسبة المحمول الى الموضوع اما بالوجوب او الامكان او الامتناع
ولم يعتبر ذلك القسم في نسبة الموضوع الى المحمول فنقول لان الاعتبار في كون القضية
ضرورية وممكنة بنسبة المحمول الى الموضوع لا بنسبة الموضوع الى المحمول لانك اذا قلت
بالضرورة كل كاتب انسان فالقضية ضرورية لا محالة لان المحمول ضروري للموضوع
وان كان الموضوع غير ضروري للمحمول واذا قلت عكس ان يكون الانسان كاتبا فالامكان
محقق في نسبة المحمول الى الموضوع لا في نسبة الموضوع الى المحمول فان الانسان ضروري
للكاتب ولاجل ذلك كان الحق ان عكس الضروري لا يجب ان يكون ضروريا ولا عكس الممكن
يجب ان يكون ممكنا ثم اعلم ان الاعتبار في جهات القضايا بانتساب محمولاتها الى موضوعاتها
لا بانتساب موضوعاتها الى محمولاتها واقول نسبة المحمولات الى الموضوعات على ما
هي عليه في انفسها تسمى مواد القضايا وحكم العقل عليها بذلك يسمى جهات القضايا
والفرق بينهما ظاهر لان حكم العقل قد يكون مطابقا للخارج وقد لا يكون واما الاعتبار
الخارجي فلا يتغير عما هو عليه بل اذا قلنا واجب ان لا يكون احد من الناس حجرا كانت
الجهة الوجوب والمادة الامتناع مع انهما متفارقتان وانما الوجوب وجوب سلب الحجر
عن الانسان مادة وان كان ذلك صادقا لان سلب الحجر ليس له ثبوت في الخارج حتى

يكون موصوفا بالوجوب بل لا ثبوت له الا في العقل وما لم يكن له في نفس الامر ثبوت لا
جرم لم يجعل من قبيل المواد فاما الجهة فلما كان له ثبوت في نفس الامر لا جرم امكن اتصافها
بالوجوب والامتناع واعلم ان الغرض من التمييز بين المادة والجهة هو ان المقصود
من تركيب القضايا وتاليف الاقيسة عنها استخراج النتائج وهي لا تحصل عن المواد
والنسب الثابتة للمقدمات في انفسها بل عن النسب التي يفرضها العقل ويعتبرها عليها
فلاجل ذلك احتاج المنطقيون الى الفرق بين المادة والجهة فاعلم ان القضية الموجهة
تسمى رباعية واعلم ان الجهة كيفية للرابطة فلاجرم وجب ان تكون ملاصقة
للرابطة متقدمة عليها ثم تختلف حال القضية عند دخول حرف السلب فيها بتقدمها
على الجهة او تاخرها عنه على ما سياتي ان شاء الله في جهات القضايا الى اخر الفصل
اقول القضية انما تكون قضية لاشتمالها على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته وما لم
يكن كذلك لم يكن قضية ولذلك صار بيان كيفية الحكم في ثبوته او لا ثبوته ذاتيا
للقضية فاما بيان كمية الحكم وبيان جهته فذلك يجري مجرى العوارض لها واذا
ثبت ذلك فنقول كل قضية يبين فيها حكم فاما ان يكون قد بين فيها جهة ثبوت ذلك
الحكم او لم يبين فيها ذلك فالاول تسمى موجهة والثاني مطلقة والموجهة فالمطلقة
هي التي ليس فيها الا بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته فاما بيان ان ذلك واجب او
ممكن ودائم او غير دائم ومشروط او غير مشروط وفي وقت معين او غير معين فذلك
غير مذكور فيه بل هو محتمل لكلها اذ لا شك ان الثبوت اعم من الثبوت المقيد
باحد القيود المذكورة فلنبين الان اقسام ذلك فنقول كل محمول ثبت لموضوع
فاما ان يكون ثبوته له واجبا او لا يكون والذي لا يكون واجبا فاما ان يكون
دائما او لا يكون فالاقسام ثلثة الواجب والدائم الذي ليس بواجب والذي ليس
بدائم ولا واجب والواجب لا يخلو اما ان يكون وجوبه موقوفا على شرط او لا يكون
والذي لا يكون موقوفا على شرط هو الذي ماهيته وحقيقته تكفي في حصوله وكل
ما كان كذلك فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال اذ لو كان متجددا كان حصوله موقوفا
على حضور سبب او وقت سوا فوا او غير ذلك فيكون وجوبه موقوفا على حصول
ذلك الغير فيكون ذلك الوجوب مشروطا وقد فرضناه ليس كذلك هذا خلف واما الذي

يكون

يكون
موقوفا على شرط فذلك الشرط اما دوام وجود ذاته واما امر اخر غير ذلك فان كان
الشرط هو وجوده فهو مثل قولنا الانسان حيوان فانه لا يمكن ان يقال ان حيوانيته غير
مشروطة بشرط والا لكان دائم الوجود كما ذكرنا فهي اذن مشروطة يعني الحيوانية
بدوام وجود الذات وصاحب البصائر جعل هذا القسم من جملة الضرورية الغير المشروطة
وفي الشفا ايضا كذلك الا ان لفظ هذا الكتاب يدل على انها مشروطة والحق ذلك كما
بيناه واما الذي يكون الشرط فيه غير وجوده فاما ان يكون ذلك الشرط في جانب
الموضوع او في جانب المحمول او لا في جانب الموضوع ولا في جانب المحمول اما الذي
يكون في جانب الموضوع فلا يخلو اما ان يدوم المحمول بدوام ذلك الوصف او لا يدوم
فان دام بدوامه فهو مثل قولنا كل متحرك متغير فانه ليس معناه ان المتغيرية ثابتة
دائمة ولا ايضا ما دام ذلك المتحرك موجودا فان المتحرك لذات وماهية تحقق انه
متحرك غير المتحرك وهذا لفظ الكتاب ومعناه المتحرك ماهيته غير كونه متحركا لان
المفهوم من المتحرك شيء ما له الحركة وذلك الشيء يكون لا محالة جسما والمفهوم من كونه
جسما مغاير للمفهوم من كونه متحركا فاذن الشيء الذي يقال له المتحرك لذات وماهية
مغايرة لوصف المتحركية لكنها موصوفة بوصف المتحركية اما اذا قلنا الانسان حيوان
ما دام انسانا فليست الانسانية صفة لذات اخرى بل الشيء الموصوف بالانسانية
حقيقته نفس الانسانية لا غير وكذلك اذا قلنا السواد لون ما دام سوادا فليس للسواد
حقيقة مغايرة للسوادية موصوفة بها بل حقيقة ذات السواد وسواديتها واحد
ونقول الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يدوم فيه
وصف الموضوع بدوام وجود الذات او لا يدوم فان دام وصف الموضوع بدوام
وجوده والمحمول دائم بدوام ذلك الوصف كان المحمول ايضا دائما بدوام وجود الذات
لان الدائم للدائم دائم مثاله قولنا كل انسان حيوان ما دام ناطقا فالحيوانية دائمة
بدوام الناطقية الدائمة بدوام وجود الانسان وهذا القسم والذي يكون ضروريا
بشرط وجود الذات واحد بالذات مختلف بالاعتبار لان في الاول الشرط نفس وجود
الذات وههنا الشرط وصف زائد على الذات اما الذي لا يدوم وصف الموضوع بدوام
وجوده لكن المحمول يدوم بدوام ذلك الوصف فهو مثل قولنا كل ابيض فهو ذو لون مفرق

للجبر فالمفرقية دائمة بدوام الابيضية واللابيضية غير دائمة بدوام وجود معروض
الابيضية اما اذا كان المحمول غير دائم بدوام وصف الموضوع فهو مثل قولنا كل من
به ذات الجنب فانه يسعل السعال الضروري للمجنوب وليست ضرورية ما دام
مجنوبا بل في بعض اوقات كونه مجنوبا واما الذي يكون شرط الضرورة في جانب
المحمول فهو مثل ما يقال الانسان بالضرورة ماش ما دام ماشيا واما الذي لا يكون
شرط الضرورة في جانب الموضوع والمحمول فقد يكون وصف الموضوع مضادا
للمحمول وقد لا يكون فالاول مثل قولنا كل مستيقظ نائم وكل مولود موجود في الرحم
والثاني كقولنا كل كاتب ضاحك وهو على قسمين اما ان يكون وقته معينا
مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس لذي الرية وهذا القسم يشبه ما يكون
المحمول فيه ضروريا بسبب شرط المحمول ولكنهما في الاعتبار مختلفان فهذه جملة
اقسام الضروري وهي اربعة الضروري المطلق والمشروط بوصف الموضوع
والمشروط بالمحمول والمشروط بالوقت قال والضرورية بالشرط الاول الخ
اقول الضرورية المشروطة بالشرط الاول هو الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود
الموضوع ولا يخلو اما ان يعتبر مع هذا الشرط شرط اخر وهو ان لا يكون الموضوع
دائم الوجود او لا يعتبر هذا الشرط فان لم يعتبر هذا الشرط واقتصر على الشرط الاول
دخل الضروري المطلق فيه وكانت تلك المشروطة اعم من الضروري المطلق
لانه متى صدق ان كذا حي دائما صدق انه حي ما دام موجود الذات ولا يلزم من صدق
قولنا كذا حي ما دام موجود الذات ويكذب عليه انه حي دائما فظاهر ان الدائم بدوام
وجود الموضوع اذا لم يشترط فيه الشرط الثاني وهو لا دوام وجود الموضوع
فانه يكون اعم من الضروري المطلق فاما اذا شرط فيه الشرط الثاني وهو لا دوام
وجود الموضوع مثل ما يقال الانسان حي لا دائما بل ما دام انسانا فههنا يخرج الضروري
المطلق لان اللادائم يكذب على الدائم لكن هذه المشروطة تشارك الضرورية المطلقة
في ان المحمول فيها دائم بدوام وجود الذات واذا ثبت ذلك فنقول لو اخذنا
المشروطة على الوجه الاول حتى كانت اعم من الضرورية المطلقة كانت الضرورية
مشاركة للمشروطة اشتراك الاخص والاعم والخاص هي الضرورية والعام هي المشروطة

ولو

ولو اخذنا المشروطة على الوجه الثاني فهي مباينة للضرورية لكنهما يشتركان في دوام
المحمول بدوام وجود الموضوع فيكون ذلك المشترك عاما لهما وهما خاصان تحته
فيكون الضرورية والمشروطة يتشاركان اشتراك الخاصين تحت عام واحد وهو المراد
بقوله او اشتراك الخاصين تحت عام اذا شرط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود
دائما اي متى شرط في المشروطة لا دوام وجود الموضوع صارت هي والضرورية
المطلقة خاصين تحت عام واحد وهو دوام المحمول بدوام وجود الموضوع وقوله
وهو المراد في قولهم قضية ضرورية معناه ان المنطقيين اذا قالوا هذه القضية
ضرورية لا يريدون به الا الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع فاما سائر
الاقسام فلا يسمونها قضية ضرورية على الاطلاق بل على الاشتراط قال واما سائر
ما فيه شرط الضرورة الى اخره اقول كان في المطلقة رأيين معتبرين الاول انها القضية
التي حكم فيها بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب من غير زيادة شرط البتة فيدخل تحتها
الضروريات المطلقة والمشروطة فاذا ذكرت مع جهة الضرورة كانت ضرورية واذا
اسقطت جهة الضرورة عنها كانت ممكنة فهي تفارق الضرورية مفارقة العام
الخاص وتفارق الممكنة من جهة لان المطلقة لا بد فيها من وجود ما دائما او اما وقتا
معينا او غير معين والممكنة يجوز ان لا توجد اصلا الرأي الثاني في المطلقة انها التي
لا يجب حصول محمولها لموضوعها ما دام الموضوع موجودا وههنا بحث وهو انه هل
يوجد دائم غير ضروري ام لا اما في الجزئيات فالمحصلون اتفقوا على انه قد وجد فيه
ذلك مثل ما يتفق لبعض الاشخاص ان يكون ابيض البشرة دائما او لا يكتب في مدة عمره
قط اما في الكليات فزعموا ان هذا البحث ليس على المنطقي وانا اقول المراد بالوجوب ليس
هو الدوام والا لكان قولهم هل يوجد الدوام من غير ضرورة نازلا منزلة ما اذا قيل الدوام
هل يوجد من غير الدوام ام لا ومعلوم ان ذلك هذيان بل المراد بالوجوب كون الشيء
بحال يمتنع عدمه فلا يخلو اما ان يكون المراد به الوجوب بالذات او الوجوب كيف ما
كان سواء كان بالذات او بالغير فان كان المراد به الوجوب بالذات فلا شك ان الدوام
في الكليات يوجد من غير هذا الوجوب لان العقول والنفوس والافلاك قد ثبت ان
نوع كل واحد منها في شخصه المعين ثم انها دائمة الوجود غير واجبة الوجود لذواتها

٩١

فقد ثبت الدوام في تلك الانواع من غير ضرورة وان كان المراد به الوجوب سواء
كان بالذات او بالغير فهذا الحكم لا يختص بالكلي دون الجزئي فان الدوام كما لا يوجد في
الكلي الا مع الضرورة كذلك في الجزئي اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دائما
لا يوجد الا مع هذه الضرورة وبالجملة كل ما يوجد سواء كان دائما او غير دائم وسواء كان
في الكلي او في الجزئي فانه لا يوجد الا وقد صار واجب الوجود اولا فظهر ان الدوام في
الكليات لم يحصل من غير الوجوب واذا عرفت ذلك فنقول ما ليس بضروري لا يخلو اما
ان يكون الحكم في الكل دائما او يكون الحكم في الكل لا دائما او يكون الحكم في البعض دائما او في
البعض لا دائما فان عنينا بالوجودي ما ليس بضروري دخل فيه الاقسام الثلثة وان
عنينا بالوجودي ما يكون غير دائم في الكل دخل فيه القسمان وهو اللادائم في الكل
واللادائم في البعض وان عنينا به اللادائم في الكل خرج عنه القسمان وبقي تحته قسم واحد
فعلى هذا اللادائم في الكل يصدق عليه الوجودي في كل الاعتبارات فالتفسير الثالث
اخص من الثاني والثاني اخص من الاول فهذا التفصيل مما لا بد منه فان اكثر
الناس لم يشتغلوا به وبسبب ذلك يتخبطون في اجزاء نقيض الوجودية وقول الشيخ
ههنا ان سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف
المطلق الغير الضروري يريد بالمطلق الغير الضروري الوجودي وهو تنصيص
على ان كل ما عدا الضرورية من اقسام المطلقة العامة يسمى وجوديا سواء كان
دائما او غير دائم وهو اعم التفسيرات التي ذكرناها قال ومن ظن انه لا يوجد في
الكليات الى اخره اقول ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو دائم وكل دائم فهو ضروري
فاذن كل حكم كلي فهو ضروري فما ليس بضروري لا يكون الحكم فيه كليا فبين ان
كل حكم كلي فهو دائم انا اذا قلنا كل انسان ضاحك فلو لم يكن ذلك دائما وقدرنا
انسانا في وقت من الاوقات غير ضاحك فذلك الانسان في ذلك الوقت لا يكون
داخلا في الحكم فلا يكون قولنا كل انسان ضاحك صادقا وقد فرضناه كذلك هذا
خلف ونحن نقول لا كوكب الا وهو موصوف بالشروق والغروب ولا انسان الا
وهو موصوف بالتنفس لكن لا دائما بل في بعض الاوقات فتكون هذه القضايا كلية
لعموم الاشخاص وغير دائمة لعدم عموم الاحوال فثبت فساد صغرى قياسهم واما

الكبرى

٩٢

الكبرى وهو ان الدائم في الكليات ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه قال والقضايا التي
فيها ضروري ما الى اخره اقول هذا الكلام يشعر بان الوجودي لا يتناول الاقسام الثلثة
وليس ذلك بمناقضة لان الوجودي لفظة يصح ان يفسر باي تفسير اريد واعلم ان المطلقة
بالراي الاول تسمى مطلقة عامة وبالراي الثاني مطلقة خاصة ووجودية واسكندرية
اشان الحجة الاكان الامكان اما ان يعني ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو
الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب
محمول عليه هذا الامكان اقول كل مرة ما ان يكون ممتنعا او لا يكون وعدم الامتناع
يسمى بالامكان وعلى هذا التقدير لا فرق بين ان يقال الشيء ما ان يكون ممتنعا واما ان
لا يكون وبين ان يقال الشيء ما ان يكون ممتنعا او يكون ممكنا وهو مسمى بالامكان العام
والواجب داخل فيه لان الواجب وجوده متعين وما هو وجوده متعين فعدمه غير متعين
فالواجب داخل في هذا الامكان لا لان وجوده متعين بل لان عدمه غير متعين وههنا
بحث وهو ان الامكان العامي عبارة عن نفس سلب الامتناع او هو امر ثبوتي لازم لذلك
السلب وبتقدير كونه ثبوتيا فهل هو محمول على ما تحته حمل اللوازم او حمل الجنس وقول
الشيخ يعني به ما لا يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عبارة عن هذا
السلب لان الشيء لا يلازم نفسه بل اللازم لذلك السلب غير ذلك السلب والاظهر انه ليس
المراد ان الامكان سلب اخر يلازم سلب ضرورة العدم بل المراد منه ان الامكان قيد
ثبوتي يلزم ذلك السلب فهذا ما هو الاظهر من اللفظ لكن الحق يأباه لانه يصح حمل
هذا الامكان على المعدومات التي يمتنع وجودها وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا
والا لكان ما ليس بثابت موصوفا بوصف ثابت هذا خلف ولكن قيل هذا الامكان سلب الامتناع
والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع ثابتا لان الموصوف بالثابت ثابت
فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الامتناع عدميا وهذا الامكان سلبه
وسلب السلب ثبوت فهذا الامكان ثبوتي فنقول الامكان بهذا المعنى قد يصدق على العدم
لانه ينقسم الى امكان الوجود والى امكان العدم بل هذان الامكانان ههنا لا يتلازمان
ولا ينعكسان بخلاف الممكن الخاصي واذا كان هذا الامكان امرا ثبوتيا لكن لا يكون حمله
على ما تحته حملا مقولا على الممتنع فيجب ان لا يكون ثبوتيا ثم لئن سلمنا ان هذا الامكان

امر ثبوتی لکن لا یکون حمله علی ما تحته حمل المقومات بل حمل اللوازم فان هذا الامکان محمول
علی واجب الوجود فلو کان ذلک من المقومات لکان واجب الوجود مرکبا من هذا الامکان
ومما به یتمیز عن غیره وذلک محال واعلم ان فی لفظ الکتاب ههنا نوع اشکال لانه قال
الامکان اما ان یعنی به ما یلازم سلب ضرورة العدم فقد خصص هذا الامکان بما یلازم
سلب ضرورة العدم ولیس کذلک فان هذا الامکان حاصل ایضا فی سلب ضرورة الوجود
الا تری ان امکان العدم بهذا المعنی محمول علی الممتنع والممکن الخاص فالامکان اذن
اعم من الامکان فی الوجود او الامکان فی العدم والذی یلزمه سلب ضرورة العدم
هو امکان الوجود لا الامکان المطلق فکانه فسر العام بالخاص فالواجب ان یقال
الامکان ما یلازم سلب الضرورة فی احدی جانبی الوجود والعدم فان کان فی جانب
الوجود فهو الذی یلازم سلب ضرورة العدم وان کان فی جانب العدم فهو الذی
یلازم سلب ضرورة الوجود قال واما ان یعنی به ما یلازم سلب الضرورة فی العدم
والوجود الی آخره اقول قد عرفت ان الممکن العام هو الذی یصدق علیه عدم الضرورة
فی احد طرفی الوجود او العدم والممکن الخاص هو الذی یصدق عدم الضرورة علی
طرفیه معا فحینئذ یکون الممکن العام صادقا علی طرفی الممکن الخاص فلاجل ذلک
نقلوا اسم الممکن الیه من المعنی الاول والواجب خارج عن هذا الممکن والقسمة بحسبه
ثلثة اما واجبة او ممکنة او ممتنعة ولفظ الکتاب ههنا ایضا مشعر بان الامکان
الخاص لیس هو نفس سلب الضرورتین بل هو امر یلازم ذلک السلب ونحن قد بینا
فی کتابنا الکبیر انه یمتنع ان یکون امرا ثبوتیا وهذا البحث وان کان غیر لایق بالمنطق
لکنا نحتاج الیه لاستخراج فواید الفاظ الکتاب قال وقد یقال ممکن ویفهم منه
معنی ثالث الی آخره اقول الممکن الخاص هو الذی لا یجب ان یدوم بدوام وجود
الموضوع قد یکون واجب الحصول عند شرط او عند وقت وقد یکون بحال لا یجب
وجوده فی شیء من الاوقات ولا عند شرط وهو مثل الکتابة للانسان فاذا سمی
هذا القسم بالممکن کان المسمی بالممکن احد قسمی الممکن الخاص فاذا ضم الیه القسم الآخر
منه مع الواجب والممتنع کانت الاقسام اربعة واعلم ان من اقسام الضروریة ما
یکون ضروریة بشرط المحمول والممکن بهذا المعنی غیر خال عن هذه الضرورة فان الکتابة
وان

وان کانت غیر واجبة للانسان فی وقت من الاوقات ولا بحسب شرط من الشروط لکنه
ضروری له ما دام کاتبا ولکن اعتبار امکانها غیر اعتبار هذه الضرورة فان ضرورته
متاخرة عن وجوده وامکانه متقدم علی وجوده بل لا یخلو شیء من الممکنات عن هذا
النوع من الضرورة قال وقد یقال ممکن ویفهم منه معنی آخر الی آخره اقول المعانی
الثلثة من الامکان اعتبارات عارضة للشیء حال وجوده لان المعنی الاول وهو سلب
احدی الضرورتین اعتبار ذهنی للشیء حال حصوله وکذلک المعنی الثانی وهو سلب
الضرورتین الذاتیتین معا وکذلک المعنی الثالث وهو سلب الضرورات الذاتیة
منها والمشروطة واما هذا المعنی الرابع فهو اعتبار حال الشیء بالنظر الی المستقبل
معناه ان الشیء الحاصل لا یلتفت الی حصوله الحالی بل الی حصوله فی المستقبل
فان کان غیر ممتنع الحصول فی المستقبل قضی علیه بالامکان فالاعتباران وان کانا
متلازمین لکنهما متغایران فان اعتبار الشیء حال حصوله مغایر لاعتباره فی المستقبل
وعلی هذا کما ان الامکان بالنظر الی الحصول الحالی یقع علی تلک الوجوه الثلثة فکذلک
الامکان الاستقبالی یقع علی تلک الوجوه الثلثة وتلک التفسیرات الثلثة مترتبة
بالخصوص والعموم فاما هذا الرابع فلیس کذلک بل کان من الواجب ان یقال فی اول
الفصل الشیء لا یخلو اما ان یعتبر حاله وقت حصوله او فی المستقبل ثم یبین ان کلا الاعتبارین
یحتمل الوجوه الثلثة واعلم ان بعضهم شرط فی الامکان بالمعنی الرابع المذکور ان یکون
الممکن معدوما فی الحال وهو باطل لانه ان کان الوجود الحالی یمنع الامکان فی الاستقبال
فکذلک العدم الحالی یمنع الامکان الحالی لکن الشیء لا یخلو عن الوجود والعدم وکلاهما
یمنعان الامکان فالشیء لا یکون موصوفا بالامکان هذا خلف بل نقول ان کان العدم
شرطا فی امکان الوجود کان الوجود شرطا فی امکان العدم لکن ممکن العدم هو بعینه
ممکن الوجود فاذا کان الوجود شرط امکان العدم وامکان العدم لازم لامکان الوجود
کان الوجود شرطا لامکان الوجود وقد جعل منافیا له هذا خلف واقول لفظ الامکان
بالنسبة الی المعنی العام والخاص والاخص باشتراک الاسم بل قوله علی الاخص بالاعتبارات
الثلثة بالاشتراک فاما قوله علی ما تحته وهو الواجب والممکن الخاص فلیس بالاشتراک
بل بالتواطؤ والتشکیک اشارة الی اصول وشروط فی الجهات الی آخرها اقول الغرض

من هذا الفصل انه لا منافاة بين الوجود الحالي وبين الامكان بمعانيه الاربع فاما انه
لا ينافي الامكان العام لان واجب الوجود يقال عليه هذا الامكان مع انه يمتنع عدمه
واما انه لا ينافي الامكان الخاص لان الموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان
الخاص واما انه لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود الحالي لا ينافي العدم الاستقبالي
فكيف ينافي امكان العدم الاستقبالي فان المنافاة بين الوجود والعدم ابلغ من
المنافاة بين الوجود وامكان العدم الاستقبالي ولان الشيء الذي يكون في الحال متحركا
يصح ان يخرج عن المتحركية في ثاني الحال فاذا لم يكن بين المتحركية في الحال واللامتحركية
في الاستقبال منافاة فلان لا يكون بين المتحركية في الحال ولا وجوب وجود المتحركية
في الاستقبال منافاة كان ذلك اولى قال واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكاتب
قد يسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب
ضروريا اقول الشخص له حالتان عدم ووجود فاذا كانت الكتابة مسلوبة عنه في
جميع زمان وجوده فلا شك انها تكون مسلوبة عنه عند عدمه لان المعدوم لا
يكون كاتبا فيكون سلب الكتابة دائما لذلك الشخص مع ان ذلك السلب غير ضروري
فقد ثبت دائم من غير ضرورة قال واعلم ان السالبة الضرورية الى اخره اقول كما ان
القضية الثلاثية يختلف حالها بتقدم السلب على الرابطة او تاخره عنها فاذا قلت
ج بالضرورة ليس ب كانت الجهة متقدمة على السلب فكانت الضرورة حاصلة للسلب
واذا قلت ليس بالضرورة كان السلب متقدما على الجهة رافعا لها فالسالبة
الضرورية لا تصدق على الامكان وسالبة الضرورة تصدق عليه وهكذا القول
في السالبة الممكنة فان الامكان حاصل فيه لكن للسلب وفي سالبة الامكان تكون
رافعة للامكان وكذلك اذا قلت ج بالوجود لا شيء كانت جهة الوجود حاصلة
واذا قلت ليس بالوجود كان ذلك رفعا لتلك الجهة واعلم ان قوله السالبة الوجودية
التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام مشعر بان الوجودي ما يكون الحكم
فيه غير دائم وان الدائم سواء كان في الكليات او الجزئيات خارج عن الوجودي
اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب الى اخره
كلامه اقول ان للقضايا شرائط في جانب الموضوع لا تختلف باختلاف انواعها
وشرايط

وشرائط في طرف (جانب) المحمول تختلف باختلاف انواعها اما في جانب الموضوع فالمعتبر
خمسة امور الاول انا اذا قلنا كل ج لم نعن به كلية ج ولا الجيم الكلي بل كل
واحد واحد وههنا نحتاج الى الفرق بين مفهوماتها اما الفرق بين الكلي
والكل اما اولا ان الكل متقوم باجزائه والكلي مقوم لجزئياته وثانيا ان الكل
في الخارج والكلي في الذهن وثالثا ان الاجزاء متناهية والجزئيات غير متناهية
ورابعا ان الكلي محمول على جزئياته والكل غير محمول على اجزائه والفرق بين
الكل وكل واحد فهو ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة بل كل واحد
من اجزاء الكل ليس بكل والمجموع كل ولهذا ظهر الفرق بين هذه المفهومات
فنقول اذا قلنا كل ج عنينا به كل واحد من آحاد ج لا كل ذلك من حيث هو
كل ولا الجيم الكلي الثاني انا لا نعني به ما يكون حقيقته او كانت عارضة لها
فانا لو عنينا بكل متحرك ما يكون حقيقته المتحركية فقط لا كل ما يوصف بالمتحركية
لما كان يوجب ادخال موضوعات المتحرك في الحكم الذي يحكم به على المتحرك وكان
يتعذر عقد القياس الثالث انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية دائما
بل ما هو اعم من ذلك وهو ما يكون موصوفا بها سواء كان دائما او غير دائم
فانا اذا قلنا كل متحرك لم نعن ما تكون متحركيته دائمة بل ما يوصف بالمتحركية
سواء كان ذلك دائما او غير دائم الرابع لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية
بالقوة فان الذي بالقوة لا يكون موجودا الخامس لا نعني به ما يكون موصوفا
بالجيمية في الخارج بل ما هو اعم من ذلك وهو الذي فرضه العقل انه ج
سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج او لم تكن فانا يمكننا ان نقول كل مثلث
شكل وان لم يوجد شيء من المثلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرائط قد يفهم
ذلك على وجهين احدهما كل واحد مما هو عند العقل ج بالفعل قد فرضه
العقل كذلك والثاني كل واحد مما الجيمية حاصلة له بالفعل سواء كان ذلك
حال الفرض او قبله او بعده وقد عرفت الفرق بينهما وان هذا الثاني اعم
من الاول وان كان الاول هو المصطلح عليه في العرف فهذا ما يتعلق بجانب
الموضوع فاما ما يتعلق بجانب المحمول فذلك مما يختلف باختلاف القضايا

والشيخ اراد ان يبدأ منها بالمطلقة لانها بالنسبة الى الموجهات كالبسيطة
بالنسبة الى المركبات والبسيط يجب تقدمه على المركب فنقول اما المطلقة فهي
ان كل ج على الوجه المذكور فله ايضا ب من غير زيادة انه موصوف به
دائما او غير دائم ومشروطا او غير مشروط فان كل ذلك حشو من نفس الموضوع فيه
به وانما اخترنا لفظة له دون لفظة موصوف ويوصف ووصف كراهية
استعمال الالفاظ الموقتة فيما يراد حمله مطلقا قال فان زدنا شيئا اخر
فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب الى اخره
اقول قد بينا انه متى تزيد على كيفية ثبوت الحكم او لا ثبوته بيان كيفية
ذلك الحكم كانت القضية موجهة والشيخ بدأ منها بالضروريات فاذا قلنا بالضرورة
كل ج ب عنينا به كل ما يقال انه ج على الوجه المذكور فهو ب ما دام
ذاته موجودة مثل ان يقال كل ضاحك انسان اي كل ما يقال له انه ضاحك
سواء كان ذلك دائما او غير دائم فهو دائما ما دامت ذاته موجودة انسان
قبل الضاحكية وبعدها قال ومثل ان نقول كل ج ب دائما اقول لما فرغ
من الضرورية شرع في الدائمة ومعناها ان كل ج على الصفة المذكورة فهو
موصوف بب دائما ما دام موجود الذات واما ان الدوام في الكليات
هل يوجد من غير الضرورة فذلك ليس على المنطقي لكنا قد بينا فيما مضى
ان النوع ان كان يوجد في شخص واحد فالدوام هناك قد يوجد من غير
الضرورة وان كان للنوع اشخاص فلا يظهر جواز الدوام فيها من غير الضرورة
لانه بالاتفاق قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير ضرورة وجميع جزئيات الحقيقة
الواحدة لها طبيعة واحدة فاذا جاز دوام العاري عن الضرورة في بعض
جاز ذلك في كل بعض فاذن الدوام جائز في الكل من غير ضرورة قال ومثل
ان نقول الى اخره اقول انه لما فرغ عن الدائمة عقبها بالوجودية فاذا قلنا
ما لوجود في وقت معين مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للانسان
او بحسب شرط غير دائم مثل قولنا كل متحرك متغير فان المتغيرية دائمة بدوام
المتحركية وهو غير دائمة بدوام وجود الذات فان قيل لما ذكرتم ههنا من اقسام

الوجودي

الوجودي الضروري بحسب المحمول فنقول ذكر في اقسام الوجودي ما لم يثبت
في وقت بعينه وذلك يشمل ما يكون له ضرورة في وقت معين مثل الكسوف وما
له حصول في وقت معين من غير ضرورة مثل الكتابة للانسان والاشياء التي
لا ضرورة لها الا التي بحسب المحمول فاعلم ان تفسير الوجودية ههنا لم يتضمن الدائمة
من غير الضرورة بل اقتصر فيه على ما يكون ثبوته لا دائما قال ومثل ان نقول
كل واحد مما يقال له ج فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الخاص
او الاخص او على طريقة قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود الى اخره اقول
ان قوما جعلوا المطلقة ما يكون الحكم فيها على ما وجد في الماضي والحاضر
والممكن ما يكون الحكم فيه على ما سيوجد في المستقبل والضروري على ما يكون الحكم
في الازمنة الثلثة وتفسير المطلق والممكن والضروري بذلك جائز لكنه غير مناسب
للغرض فانا اذا قلنا للشيء انه ضروري او ممكن عنينا به ان ثبوت المحمول للموضوع
ضروري او ممكن وعلى هذا الاعتبار لا يكون الجهات الا كيفية الحمل فاما على
ما قالوا فالجهة للسور وعلى هذا التقدير اذا قدرنا زمانا لا يوجد فيه من
الحيوانات الا الانسان فعند ذلك يصدق ان كل حيوان انسان اي كل ما في الوجود
من الحيوانات فهو انسان وكذلك قد يصدق فيه لا شيء من الفرس بحيوان فانه اذا لم
يكن الفرس موجودا في الخارج استحال ان يكون موصوفا في الخارج بالحيوانية
وكذلك يصدق قولنا يمكن ان يكون كل حيوان انسانا اي يمكن ان لا يوجد في
الخارج من الحيوان الا الانسان فهذه القضايا صادقة بحسب السور وان كانت كاذبة
بحسب الحمل ولما كان المطلوب من القضايا حال حملها لا غير زعم الشيخ ان هذا الاعتبار
غير مناسب اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار
ما سلف الى اخره اقول كما ان شرائط الموضوع لا تختلف باختلاف اصناف
الموجبات فكذلك لا تختلف باختلاف كيفيتها في السلب والايجاب وكما ان جهاتها انما
تختلف لاختلاف كيفية انتساب محمولاتها الى موضوعاتها فكذلك في السالبة
ولما فرغ الشيخ عن احصاء اقسام الموجبة شرع في شرح الاقسام في جانب السالبة
وكانه بدأ في الموجبة بالمطلقة فكذلك بدأ في السالبة بها فالسالبة المطلقة هي التي

يسلب عنها محمولها ومعلوم ان السلب اعم من السلب الدائم واللا دائم والمقيد بشرط
او اللا مقيد فالسالبة المطلقة هي التي لم يتعرض فيها الا للسلب بحيث يكون محتملا
لكل الاقسام كما ان الموجبة التي لم يتعرض فيها الا للايجاب بحيث يكون محتملا لكل
الاقسام قال لكن اللغات التي نعرفها الحاضر العصر اقول لما بين حقيقة السالبة
الكلية المطلقة اراد ان يبين انه ليس يوجد في اللغات لفظة تدل عليها كما
هي بل تفيد امرا زائدا على ذلك وهو دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع فانا
قلنا لا شيء من ج ب يفيد ذلك استمرار عدم البائية ما دامت الجيمية حاصلة
وهذا قيد زائد على السلب المطلق فان السلب عن الموضوع اعم من السلب الدائم
بدوام وصف الموضوع وبالجملة فقولنا لا شيء من ج ب يوهم العموم في الاشخاص
والازمان والايجاب الكلي لا يوجب ذلك وانما كانت الالفاظ المستعملة في السلب
الكلي تفيد هذه الزيادة لان السلب المطلق غير معقول بل ما لم يكن طاريا على الايجاب
لا بتخصيص ولا تعميم لكن العقل لا يلتفت الى طروه عليه الا لكونه رافعا له والا لكون
رافعا له ما لم يكن مقتضيا للعموم فكذلك من الواجب ان تكون هذه الالفاظ
تفيد التعميم في الذوات والعادات وكما نعلم ان نفس السلب اعم من الدائم وغير
الدائم والموقت وغير الموقت قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في
جانب الكلي الموجب يريد به ان بعض الناس اعتقد انا اذا قلنا كل ج ب فانه
يفيد دوام البائية بدوام الجيمية لانا لو قدرنا شيئا من الجيمات خاليا عن الاتصاف
بالبائية في بعض الازمنة لم يكن ذلك الجيم بائيا فلا يكون كل ج ب وقد فرضناه
كذلك فاذن قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل ج موصوفا بالبائية ما دامت
الجيمية حاصلة وعلى هذا تكون الالفاظ المستعملة للايجاب المطلق تفيد زيادة
على ذلك وهو دوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع واعلم ان هذا الوهم
وان كان قد يقع لبعضهم في جانب الكلي الموجب الا ان وقوعه في جانب الكلي
السالب اقوى لما بينا ان السلب لا يلتفت اليه الا لكونه رافعا للايجاب وذلك
انما يحصل من السلب العام للاوقات واما الايجاب فهو معقول بذاته ممكن الاحتمال
في حقيقته سواء كان دائما او غير دائم قال لكن السالب الكلي المطلق الخاص اقول

انه لما بين ان الالفاظ المستعملة في السلب الكلي المطلق موهمة للدوام احتاج في الاحتراز
لفظ يدل على السلب المطلق من غير تلك الزيادة وهو قولنا كل ج يكون ليس ب
او قولنا كل ج يسلب عنه ب وقوله من غير بيان وقت وحال يعني ذا لم يذكر
مع ذلك ما يدل على بيان الوقت في دوامه ولا دوامه او على بيان الحال في
اشتراطه بشرط او عدم ذلك فهاتان العبارتان يشبهان الموجبة المعدولة لان
حرف السلب فيهما جزء من المحمول لا داخل عليه لان معناهما ان كل ج فهو موصوف
بسلب ب وظاهر ان ذلك موجبة لا سالبة ولاجل ذلك قال اولى الالفاظ بذلك
يعني هاتين الصيغتين وان لم تكونا في الحقيقة للسلب لكنهما في المعنى يفيدان السلب
مع انهما من ابعد الالفاظ عن ايهام الدوام قال واما في الضرورة فلا بعد بين
الجهتين الحاصلة اقول لما بين ان قولنا لا شيء من ج ب يوهم الدوام وقولنا كل
ج يكون ليس ب لا يوهم ذلك بين ان هذا الفرق انما يظهر كل الظهور في المطلقة
اما الضرورية فذلك مما لا يتحقق فيها اذ الضرورة لا يعقل الا مع الدوام وعند ذلك
حاول اظهار الفرق بين هاتين اللفظتين في الضروري من وجه اخر لكن ذلك
لا يتم الا بتقديم مقدمة وهي ان حق الجهة ان تكون متقدمة على الرابطة مصرحا بها
لا انها صفة لذلك الارتباط دالة على تاكده او ضعفه فيقال كل انسان يجب ان يكون
حيوانا كل انسان يمتنع ان يكون حجرا كل انسان ممكن ان يكون كاتبا وفي السالب
يقال كل انسان يمكن ان لا يكون كاتبا وكذلك في جميع الجهات لكن المستعمل في اللغات
تقدم الجهة على الموضوع والرابطة والمحمول جميعا فيقال يمكن ان لا يكون احد من
الناس كاتبا ثم ان الجهة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب الموضوع تغيرت الجهة
جهة التعميم والتخصيص لا جهة الربط ويصير المعنى ان كون جميع الناس باسرهم كاتبا
ممكن واذا كانت الجهة جهة الربط كان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن
ان يكون كاتبا وبين المعنيين فرق لان الاول مشكوك فيه عند الجمهور فان من الناس
من يقول محال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد واحد الا وهو كاتب والثاني
غير مشكوك فيه والمعنى الواحد لا يكون معلوما وغير معلوم فظهر ان الجهة ان كانت
متقدمة على الموضوع كانت جهة للعموم ولم يكن تناولها للاحاد الا بالقوة واذا كانت

متاخرة عنه متصلة بالرابطة كانت جهة للحمل والحكم وكان تناولها للاتحاد بالفعل
فظهر الفرق من هذه الجهة اشارة الى تحقيق الجزئيتين فى الجهات اقول قد
بينا ان بعضهم ظن ان الايجاب الكلى لا يصدق الا عند الدوام فالشيخ اراد ان يبين
ههنا بطلان ذلك وذلك لان الايجاب الجزئى بالاتفاق لا يقتضى الدوام واذا صح
الايجاب الجزئى من غير دوام صح ذلك فى كل واحد من الجزئيات واذا صح ذلك فى
كل واحد من الجزئيات صح ذلك ايضا فى الكلى وظهر بذلك ان الحكم الكلى لا يقتضى الدوام
سواء كان فى السلب او الايجاب وانا اقول هذه الحجة بعينها توجب صحة ثبوت الدوام
فى الكليات من غير ضرورة لانه لما صح ذلك فى كل واحد من الجزئيات صح ذلك فى الكلية
وباقى الاشارة لا اشكال فيه اشارة الى تلازم ذوات الجهة اقول انه لما فرغ عن
بيان الجهات شرع فى بيان لزوم بعضها للبعض واللوازم على قسمين منها ما يكون
مساويا للملزوم ومنها ما يكون اعم منه فلنذكر المتلازمات المتعاكسة اولا
وقد عرفت ان الجهات ثلثة الطبقة الاولى للوجوب واجب ان يوجد
ليس بواجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد ليس بالممكن
العامى ان لا يوجد ممكن بالمعنى العامى ان لا يوجد الطبقة الثانية للامتناع
واجب ان لا يوجد ليس بواجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد ليس بممتنع
ان يوجد ليس بالممكن العامى ان يوجد ممكن بالمعنى العامى ان يوجد الطبقة
الثالثة للامكان الخاص ممكن ان يكون ليس بممكن ان يكون ممكن ان لا
يكون ليس بممكن ان لا يكون فهذه الطبقات كلها متلازمة فكذلك مقابلاتها
التى هى نقايضها متلازمة فاما اللوازم الغير المساوية فاعلم ان نقيض كل
طبقة لازم غيرها من الطبقة الاخرى فان الجهات لما انحصرت فى الثلثة كان
رفع الواحد منها صادقا على الاثنين الاخرين فيكون هو اعم من كل واحد منهما
وحينئذ فعلى هذا قولنا واجب ان يوجد يلزمه نقيض الطبقة الثانية وهو ليس
بواجب ان لا يوجد وما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو انه ليس بممكن
ان يكون او لا يكون واما الطبقة الثانية فهى واجب ان لا يوجد يلزمها
نقائض الطبقة الاولى وهى ليس بواجب ان يوجد وسائر ما يلازم ونقائض

الطبقة

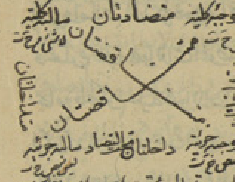
الطبقة الثالثة وهو انه ليس بممكن ان يكون او لا يكون واما الطبقة الثالثة وهى قولنا
ممكن ان يكون يلزمها نقائض الطبقتين ويلزمها ايضا الممكن العامى معدولا ومحصلا
وهو ليس بممكن ان يكون وليس بممكن ان لا يكون واعلم انا ان جعلنا الامكان العام
عبارة عن سلب الامتناع امتنع جعله من باب اللوازم لان المفهوم من قولنا ليس
بممكن بالمعنى العامى ان لا يكون هو انه ليس بشىء يمتنع ان لا يكون ومعناه ممتنع
ان لا يكون فاذن الحاصل من قولنا ليس بممكن ان يكون هو نفس قولنا ممتنع ان
يكون فكيف يمكن جعله من لوازمه فان لازم الشىء يجب ان يكون مغايرا له لكنا
انا جعلنا الامكان العامى مرادفا لسلب الامتناع استقام الكلام ولاجله صرح الشيخ
به فى باب الامكان فقال الامكان هو الذى يلزمه رفع الامتناع لاجرم استقام على
مذهبه جعله من اللوازم على ما ذكرنا ان الامكان هو نفس سلب الامتناع لانا اذا
امتنع جعله من اللوازم وباقى النهج لا يحتاج الى الشرح النهج الخامس فى تناقض
القضايا وعكسها اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على جهة
يقتضى لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخرى كاذبا حتى لا
يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين فى بعض الممكنات عند جمهور القوم اقول
القضايا تختلف تارة لاختلاف محمولاتها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد وتارة
لاختلافها بالسلب والايجاب مثل ما يقال العدد زوج العدد ليس بزوج والتناقض
انما يتحقق عند اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب ولما كان الاختلاف المطلق
اعم من الاختلاف بالسلب والايجاب لا جرم ذكر اولا الاختلاف لانه كالجنس و
قوله بالايجاب والسلب حصل تميزه عن سائر الاختلاف ثم ان القضايا المختلفة
بالسلب والايجاب قد تكون متنافية وقد لا تكون وذلك اذا كانت محمولاتها مختلفة
والمتنافية قد يكون تنافيها لذاتها وقد لا يكون مثل ما يقال هذا الشىء انسان
هذا الشىء ليس بحيوان فان هاتين القضيتين متنافيتان لكن لا لذاتيهما اذ لو لم يلزمه
من قولنا ليس بحيوان انه ليس بانسان لم يكن بين قولنا هذا انسان وهذا ليس
بحيوان منافاة فاذن المنافاة بين الانسانية واللاانسانية بالذات وبينها
وبين اللاحيوانية بالعرض ولاجله قال الشيخ على جهة تقتضى لذاتها ان يكون احدهما

بعينه اوبغير عينه صادقا والاخركاذبا فاعلم ان الصادق والكاذب متعينان في
الواجب والممتنع واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه في الماضي والحال
فاما في المستقبل فانه لا يجوز ان يكون الصدق والكذب متعينين فيه لانا اذا قلنا
زيد يمكن ان يقوم فالصدق انما يتعين لو كان قيامه او عدم قيامه متعينا ولو تعين
ذلك بحيث يمتنع تغيره لكان ذلك واجبا لا ممكنا ويخرج عن قدرته واختياره و
لما لم يكن كذلك علمنا انه لا يكون القيام ولا تركه متعينين ولما لم يكن لهما في نفسهما تعين
تعين الصدق والكذب تبعا للمخبر عنه لا جرم لم يكن احد القولين متعينا للصدق
والكذب واعلم ان الامر وان كان في الظاهر كما ذكرناه لكنه عند التحقيق ليس كذلك
فان الممكنات باسرها مستندة الى واجب الوجود ولكل واحد منها وقت مقدر
وحد محدود لا يمكن ان لا يقع الا على ذلك الوجه فان نظر اليها من حيث هي
فلا يمكن ان يصدق عليها لا الوجود ولا العدم وان نظر اليها من حيث هي مرتبطة
باسبابها المنتهية الى واجب الوجود فعند ذلك يكون لكل واحد منها حد محدود
وامد معلوم ويكون القول المطابق لذلك صادقا والذي لا يطابقه يكون كاذبا
فلهذا لا نميز بين الصادق والكاذب فيه وليس اذا لم يمكننا معرفة الصادق
بعينه وجب ان لا يكون الصادق متعينا في نفسه وحاصل هذا الكلام فيه ان
الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول وهي لا محالة تستدعي موضوعا ومحلا
معينا فاذا قلنا زيد يقوم زيد لا يقوم فاما ان يكون الصدق حاصلا في
الواحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق في
نفسه متعين فاما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما فحينئذ يكون كل واحد منهما
خاليا عن الصدق والكذب وذلك محال واما ان يكون كل واحد منهما وحده خاليا
عن الصدق والكذب ثم يكونا حاصلين فيهما فذلك غير معقول فنقول وان لم يتعين
في بعض الممكنات عند جمهور القوم يعني الصدق والكذب في الممكنات الاستقبالية
لا يتعين في المشهور لا على الحق قال وانما يكون التقابل الى قوله ما عددناه غير
مختلف اقول القضايا المخصوصة وهي التي موضوعها اشخاص انما يتم التناقض
فيها عند حصول شرائط سبعة الاول اتحاد الموضوع فانك اذا قلت العين مبصرة

العين

العين غير مبصرة وعنيت بالعين شيئين لم يتناقضا الثاني اتحاد المحمول الثالث اتحاد
الاضافة الرابع اعتبار الجزء والكل الخامس اعتبار القوة والفعل السادس الزمان والمكان
ان كان الشيء مكانيا السابع الشرط وهذه الشرائط مذكورة في اخر النهج الثالث واعلم
ان اشتراط اتحاد الاضافة عند التحقيق راجع الى اتحاد المحمول فانك اذا قلت زيد
ابو خالد فالمحمول بالحقيقة هو ابو خالد فاذا قلت زيد ليس باب يعني لشخص آخر
فالمحمول في الموضعين ليس بشيء واحد فلا جرم لم يحصل التناقض لاجل ان المحمول فيهما
ليس بواحد وهكذا القول في اشتراط القوة والفعل فانك اذا قلت السيف قاطع اي
له صلاحية القطع والسيف ليس بقاطع اي ليس يقطع بالفعل فانهما لم يتناقضا
لان المحمول مختلف واما اعتبار الجزء والكل فذلك ايضا راجع الى اعتبار وحدة الموضوع
والمحمول لانك اذا قلت الزنجي اسود اي بشرته الزنجي ليس باسود اي في سنه فانهما
لم يتناقضا لان الموضوع ليس بواحد بل الموضوع في احدى القضيتين البشرة وفي الاخرى
السن واما اعتبار الشرط فهو ايضا قريب من ذلك لانك اذا قلت الاسود جامع للبصر
فالمحكوم عليه هو الذات الموصوفة بصفة السواد وكذا اذا قيل الاسود ليس
بجامع فالمحكوم عليه هو الذات لا مع السواد والذات مع السواد غير الذات وحدها
فيكون ذلك لعدم وحدة الموضوع وكذلك وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس
فالمحمول هو الجلوس في الدار مثلا واذا قلت ليس بجالس اي في السوق فالمسلوب هو
الجلوس في السوق وذلك عائد الى اختلاف المحمول وكذلك اذا قلت كذا موجود اي
في هذا الزمان ليس بموجود اي في زمان اخر فالمحمول الاول هو الكون في زمان
معين والمسلوب هو الكون في زمان اخر فظهر ان كل الشروط عند التحقيق عائدة الى اتحاد
وحدة الموضوع والمحمول قال فان لم تكن القضية شخصية الى قوله مثل الجزئية
في مادة الامكان اقول لما بين ان التناقض لا يحصل في المخصوصات الا عند حصول
الشرائط السبعة اراد ان يبين ان المحصورات لا يحصل التناقض فيها الا عند حصول
شرط ثامن وهو الاختلاف بالكمية وذلك لان الكليتين والجزئيتين في الوجوب
والامتناع وان كانا يقتسمان الصدق والكذب ولكن ليس ذلك لذاتهما بل لاجل المادة
ولولا ذلك لكان ذلك لا اقتسام حاصلا في كل المواضع لكن ليس الامر كذلك فان الكليتين في

الامكان كاذبتان والجزئيتين صادقتان فعلمنا ان ذلك الاقسام لاجل المادة قال بل
التناقض الى اخر الفصل اقول لما بين ان الاقسام لا يحصل في جميع المواد المتفقات
الكيفية المكنة ذكر ان الاقسام لابد فيه من اختلاف الكمية كما لابد فيه من اختلاف
الكيفية وذلك بان تكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم ذكر بعد ذلك
ان الشرائط السبعة المذكورة لا تكفي في القضايا الموجهة مثل الضرورية والممكنة بل
لابد مع تلك الشرائط من شروط اخرى ليتحقق التناقض ثم انه شرع بعد ذلك في ايراد
القضايا المختلفة بالكمية والكيفية من المواد الثلثة وبين ان اقسام الصدق و
الكذب حاصل في كلها وغرضه من ذلك ان القضايا لا تخلو عن ان تكون واجبة
او ممكنة او ممتنعة وبين ان ذلك الاقسام لا نفسها وذواتها لا لاجل المادة وقوله
في اخر الفصل واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات التي
في مختلفات الكمية والكيفية اقول تلك المناسبات هي انا اذا وضعنا لوحا هكذا
افترض له طول وعرض وقطران ففي الطول



هما متداخلان لان الموجبة الجزئية داخلة
في الموجبة الكلية والسالبة الجزئية داخلة
في السالبة الكلية وفي العرض هما متناقضان
لان الموجبة الكلية تناقضها السالبة الجزئية والموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية
واما القطران فالاخذ من فوق طرف الايمن الى تحت طرف الايسر متضادان لان
المتضادين هما اللذان يمتنع اجتماعهما على الصدق ولا يمتنع اجتماعهما على الكذب
والكليتان هذا حالها واما الاخذ من فوق الطرف الايسر المنتهي الى تحت الطرف الايمن
يسميان الداخلين تحت التضاد لان الجزئيتين تحت الكليتين والكليتان تتضادان
فالجزئيتان تكونان داخلتين تحت التضاد ومن شانهما الاجتماع على الصدق في مادة
الامكان ويستحيل اجتماعهما على الكذب فهذه هي المناسبات الحاصلة بين المحصورات
الاربع المختلفة بالكمية والكيفية اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقق
نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اختلفوا الى اخره اقول انا بينا ان الموجبة المطلقة
هي التي ليس فيها الا اثبات المحمول للموضوع فاما بيان دوام ذلك الثبوت او لا دوامه

فليس

فليس فيه البتة وكذلك السالبة المطلقة هي التي ليس فيها الا اسلاب المحمول عن الموضوع
فاما بيان دوام ذلك الثبوت السلب او لا دوامه فليس فيه واذا كان كذلك كان
فالسلب المطلق لا ينافي الايجاب المطلق لجواز حصولهما في زمانين بل السلب ينافي
الايجاب الا انا اعم الازمنة كلها وليس ذلك هو الضروري اذ من الجائز ان يكون الايجاب
المطلق كاذبا والسلب الضروري ايضا كاذبا والحق هو السلب الدائم الغير الضروري
فاذن نقيض المطلقة هو الدائم فنقيض الموجبة الكلية المطلقة السالبة الجزئية
الدائمة ونقيض السالبة الكلية منها هو الموجبة الجزئية الدائمة ونقيض الموجبة
الجزئية منها هو السالبة الكلية الدائمة ونقيض السالبة الجزئية منها هو الموجبة
الكلية الدائمة قال واما المطلقة التي هي اخص الى اخره اقول انا قد بينا ان الوجودي
قد يراد به ما يكون ثبوت محمول لموضوعه دائما من غير ضرورة وقد يراد به ما يكون
المحمول ثابتا للموضوع لا دائما بل وقتا ما وبينا ان الشيخ وان فسره اولا بالتفسير الاول
لكنه بعد ذلك فسره بالتفسير الثاني وبسبب ذلك تختلف اجزاء نقيضه في العدد وعلى
كل حال فلا بد فيه الا الدائم كما بيناه فيما مضى ثم ذلك الدوام اما في الوجود واما
في العدم وكلا القسمين اما مع الضرورة او لا مع الضرورة فالاقسام اربعة الاول
ما يكون وجوده دائما وضروريا الثاني ما يكون دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان
مشتركان في دوام العدم فالوجودي ان شرطنا فيه اللادوام كانت الاقسام
الاربعة خارجة عنه ويكون اجزاء النقيض حينئذ يكون نقيض قولنا بالوجود
كل ج ب انه ليس بالوجود كذلك بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك و
نقيض قولنا بالوجود لا شيء من ج ب انه ليس بالوجود كذلك لا شيء بل اما دائما
بعض ج ب او دائما ليس كذلك وكذلك القول في الجزئيتين فاما اذا ارجعنا بالوجودي
ما لا يكون المحمول ضروريا للموضوع وادخلنا فيه الدائم الغير الضروري كانت
اجزاء القضية ثلثة فاجزاء نقيض الموجبة ثلثة الذي يكون وجوده دائما وضروريا
والذي يكون عدمه دائما وضروريا والذي يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا و
اما الذي يكون وجوده دائما ولا يكون ضروريا فهو داخل في الوجودي فالموجبة الوجودية
انما ترتفع اما بضرورة الايجاب وبضرورة السلب ودوامه فالموجبة الضرورية

مخالفة للموجبة الوجودية في الكيف ولكنها مخالفة للسالبة الضرورية والدائمة
في الكيف فعلى هذا يجب اعتبار الدوام في الاجزاء المخالفة للوجودية في الكيف
فاما الجزء الموافق لها في الكيف فلا يجب اعتبار الدوام فيه فظهر ان الوجودية
اذا اخذناها بالتفسير الاول كانت اجزاء نقيضها اربعة ووجب اعتبار الدوام في
الموافق والمخالف واذا اخذناها بالتفسير الثاني كانت اجزاء نقيضها ثلثة ويجب
اعتبار الدوام في المخالف دون الموافق فتبين ان الدوام لا بد من اعتباره في المخالف
على كل الاحتمالات فاما في الموافق فان اخرجنا الدائم الغير الضروري عن الوجودي
وجب اعتباره والا فلا وقد بينا اضطراب تفسير الشيخ للوجودي في هذا الكتاب
فانه حين ما عدد اقسام المطلقة العامة قال واما ما يكون فيه ضرورة من غير
دوام او دوام من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الخاص فادخل في الوجودي
ما يكون دائما من غير ضرورة وذكر بعد ذلك في عدة مواضع ان الوجودي هو
الذي يكون ثبوت محموله لموضوعه غير دائم واخرج عنه الدائم وبالجملة فلا
مشاحة في الاصطلاحات ولكن لا بد من تخصيصها حتى لا يقع الاضطراب في اجزاء
النقيض واما في هذا الموضع فقد ذكر في اجزاء نقيض الموجبة الكلية الوجودية
انه ضرورة السلب او ضرورة الايجاب وهو غلط لان الدائم لا بد من اخذه في
الجزء المخالف ولعل ذلك غلط وقع من الناسخ فانه اورد اجزاء نقيض الكلية التي
انه دوام السلب او الايجاب وكذلك في اجزاء نقيض الجزئيتين اعتبر الدوام وترك
الضرورة واعلم انه لما اعتبر في اجزاء نقيض السالبة الكلية السالبة كلية الدوام
في الجزء الموافق والجزء المخالف اشعر هذا بانه اخرج الدائم الغير الضروري عن
الوجودي اذ لو كان ذلك داخلا فيه كان قولنا بالوجود لا شيء من ج ب انما
يرتفع اما بايجاب ضروري او بايجاب دائم غير ضروري او بسلب ضروري او
اما السلب الدائم الغير الضروري فانه لا يرفع الوجودي لانا اذا دخلناه فيه
فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الدوام في الجزء الموافق فلما اعتبره الشيخ علمنا انه اخرج
ذلك عن الوجودي وكان قد ادخله فيه فيكون مستدركا قال ولا نظنن ان
قولنا الى اخره اقول فرق بين قولنا بالاطلاق ليس وبين قولنا ليس بالاطلاق

فان

فان قولنا ليس بالاطلاق يصدق اذا كان الشيء ضروريا وقولنا بالاطلاق ليس
لا يصدق اذا كان الشيء ضروريا وانما احتاج الى هذا الفرق لانه لما بين ان نقيض
الموجبة المطلقة ما يكون رافعا لذلك الاطلاق فكان بين سالبة الاطلاق وبين
السالبة المطلقة نوع اشتباه لا جرم اظهر الفرق بينهما قال فان اردنا ان
نجعل للمطلقة نقيضا الى اخره اقول لما بين الشيخ ان المطلقة ليس لها من جنسها
نقيض حاول حيلة في ان يجعل للمطلقة نقيضا من جنسها وذلك بان يخصص
الايجاب المطلق بما يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع ويخصص السلب
المطلق بما يدوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع حتى اذا قلنا كل ج ب فهمنا
منه دوام البائية عند دوام الجيمية واذا قلنا لا شيء من ج ب فهمنا منه دوام
سلب البائية عن ج ما دامت الجيمية حاصلة فاذا اصطلحنا على هذا كان قولنا كل
ج ب بهذا المعنى يناقضه ليس بعض ج ب بالاطلاق وقولنا لا شيء من ج ب
بهذا المعنى يناقضه بعض ج ب على الاطلاق وفي هذا الموضع شك قوي
لان المطلقة التي جعلها الشيخ نقيضا لهذا الذي اصطلح عليه في هذا الموضع
لا يخلو اما ان تكون مطلقة بهذا المعنى او بالمعنى العام فان كان بهذا المعنى لم
يكن نقيضا له اذ من الجائز اجتماعهما على الكذب وذلك اذا لم يكن ثبوته ولا
سلبه دائما بدوام وصف الموضوع بل يكون ذلك في بعض الاوقات مثاله قولنا
لا واحد من الناس بضاحك ما دام انسانا وقولنا بعض الناس ضاحك ما دام
انسانا فانهما جميعا كاذبان وليسا بمتناقضين وان كان بمعنى هذا الاطلاق الاطلاق
العام لم يكن ايضا نقيضا له لصحة اجتماعهما على الصدق اذ من الجائز ان يكون
المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع ولكن لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجود
الذات فاذا زال ذلك الوصف زال ذلك المحمول فحينئذ لا يكون دوام المحمول
بدوام وصف الموضوع منافيا لسلب المحمول عن الموضوع سلبا مطلقا عاما
فظهر ان المطلقة ان كانت عرفية لم تكن نقيضا للعرفية لصحة اجتماعهما على
الكذب وان كانت عامة لم تكن نقيضا ايضا لصحة اجتماعهما على الصدق وحله
ان نقيضه هو المطلقة العامة ولذلك قال ان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا

من جنسها ولم يقل من نوعها فان المطلقة العامة كالجنس لهذه وقوله العامة
يمكن ان تصدق مع هذه العرفية نقول قد بينا في شرائط الموضوع انه اذا قيل
كل ج فانه يفهم ذلك على وجهين احدهما ما يقال له ج وقد فرضه العقل كذلك
والثاني ما يكون موصوفا بالجيمية سواء كانت الجيمية حاصلة له عند الحكم
او قبله او بعده والمفهوم الاول هو المتعارف عند الناس وان كان المفهوم
الثاني اعم وقد بينا ان قولنا كل متحرك ساكن غير صحيح على التقدير الاول وصحيح
على التقدير الثاني فاذا حملنا كلام الشيخ على المعنى المتعارف استقام الكلام لانا
اذا قلنا كل ج ب ما دام ج ثم قلنا ليس كل ج ب على الاطلاق العام واردنا بان
بعض ما يقال له ج في حال كونه ج سلب عنه ب صح التناقض واستحال اجتماعهما
على الصدق والكذب فاما اذا حملناه على المعنى الاعم توجه الشك لا يمكن دفعه
اصلا قال ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي الى اخره اقول انا اذا خصصنا
المطلق بما يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع حصل منه الضروري المطلق
وقسم واحد من اقسام الوجودي لان الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع
لا يخلو اما ان يكون وصف الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان
كان دائما فهو الضروري المطلق وان لم يكن دائما فهو مثل قولنا كل متحرك متغير
لان المتغيرة دائمة بدوام المتحركية والمتحركية غير دائمة بدوام وجود الذات
فظاهر انه لا يلزم من دوام المحمول بدوام وصف الموضوع دوامه بدوام الذات
فهذا هو الوجودي العرفي قال وان كانت الحيلة الى اخره اقول انه لما فرغ
عن الحيلة الاولى ذكر حيلة ثانية وهي ان السلب والايجاب المطلقين انما لم
يتناقضا لاحتمال وقوعهما في زمانين فاذا عينا زمانا واحدا وحملنا كل ج ب
على الجيمات الحاصلة في ذلك الزمان وحملنا قولنا ليس كل ج ب على جيمات
ذلك الزمان بعينه فلا شك انه يحصل التناقض هناك وان قوما من المتقدمين
تنبهوا لهذه الحيلة لكن لا يمكن اعتبارها في كل المواضع لانه ربما كان المطلوب
الحكم على كل الاشخاص لا على الموجودين في زمان معين دون غيره فظاهر ان هذه
الحيلة ضعيفة اشار الى تناقض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فنا نقيضها يجري

على

على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى الى اخره اقول انا بينا ان
المطلقة العامة لا يناقضها الا الدائمة فاذا كانت الدائمة نقيضا للمطلقة فالمطلقة
تكون نقيضا للدائمة وذلك ظاهر ولهذا تبين ان الشيخ لم يجعل نقيض العرفية
عرفية بل مطلقة عامة لانه زعم ان نقيض الدائمة ما هو نقيض العرفية وعلمنا
ان نقيض الدائمة هو العامة فنقيض العرفية ايضا هو العامة قال واما قولنا
بالضرورة الى اخره اقول لما كانت الجهات ثلثا كان ما يرفع الواحدة منها متضمنا
للاخريين مثلا اذا رفعنا الوجوب بقي الامتناع والامكان الخاص وهما داخلان
تحت الامكان العام فلا جرم لا نم نقيض الضرورية هو الممكنة العامة وقد عرفت
ان القضايا الموجهة نقايضها ما يرفع جهاتها فنقيض بالضرورة كل ج ب
ليس بالضرورة كذلك بل نقيضه بالامكان العامي بعض ج ب واما الامكان الخاصي
فليس ذلك لازما للنقيض بل احد اجزائه وعرفت ان الامكان العامي هو
الذي لا ينعكس سالبه على موجبه يعني لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون صدق
قولنا يمكن ان لا يكون قد دخل فيه الواجب فلا يصدق عليه انه ممكن ان لا
يكون وكان لازم نقيض الضروري هو الممكن العام فلازم نقيض الممكن العام
هو الضروري لان قولنا يمكن ان يكون متضمن للواجب والممكن الخاص فاذا ارتفع
ارتفعا ولا يبقى الا الممتنع وقولنا يمكن ان لا يكون متضمن للممتنع والممكن الخاص
فاذا كذب كذبا ولا يبقى الا الواجب وبعد ذلك فلا فائدة في التطويل بذكر الاقسام
واما الممكن الخاص فقولنا ممكن ان يكون نقيضه ليس بممكن ولا يلزم انه ممتنع ان
يكون اكثر من لزوم انه واجب يعني انه ليس لزوم الامتناع عند رفع الامكان
الخاص اولى من لزوم الوجوب بل ليس له لازم معين من باب الضرورة
وانما ذلك اجزاء نقيضه يعني ما لا يكون ممكنا فهو اما واجب واما ممتنع وبالجملة
لما كان الجهات ثلثا فعند ارتفاع الواحدة تبقى الاثنتان فاذا قلنا ليس بممكن
فقد ازلنا الامكان فلا جرم يبقى الوجوب والامتناع وباقي الفصل ظاهر اشار
الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع
محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله اقول انه رعايته

المحمول بجزئه فيظن ان جزء المحمول هو المحمول وعند ذلك يقع الغلط كثيراً مثل
ما اذا قيل لا شيء من الحائط في الوتد وهو صادق واذا قيل لا شيء من الوتد
في الحائط صار كاذبا وانما كان كذلك لان المحمول في القضية الاولى ليس هو
الوتد بل في الوتد فاذا جعلنا كل ذلك موضوعا استقام العكس وصار هكذا
لا شيء مما في الوتد بحائط فظاهر ان العكس انما يصح اذا جعل الموضوع بكليته
محمولا والمحمول بكليته موضوعا وقوله مع حفظ الكيفية يعني ان كان الاصل
سلبا كان عكسه ايضا سلبا وان كان ايجابا كان العكس ايجابا وقوله وبقاء الصدق
والكذب بحاله يريد به ان العكس يجب ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب
ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل قلبا فانا اذا قلنا ليس كل حيوان انسانا صدقنا
ثم قلنا ليس كل انسان حيوانا كذبنا لا جرم لا يسمى ذلك عكسا بل قلبا واعلم ان هذا
الحد متروك لانه حاول تعديل مطلق العكس ثم ذكره بحيث لا يتناول بعض انواعه
فيكون باطلا بل كان يجب ان يقال العكس هو تصيير المحكوم به محكوما عليه والمحكوم
عليه محكوما به حتى لا يتوجه الطعن قال وقد جرت العادة بان يبدا بعكس
السالبة الجزئية اقول اعتقدوا ان السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها وذلك
باطل لانه من الجائز ان يكون لبعض الموضوعات محمول مفارق ما اخص منه مثل الكاتب
للانسان او مساو له مثل الضحك للانسان او اعم منه مثل المتحرك للانسان فحينئذ
يصدق بالسلب المطلق ان يقال لا شيء من الكاتب او الضاحك او المتحرك بانسان
بل كل كاتب وكل ضاحك بالضرورة انسان وبعض المتحرك ايضا بالضرورة انسان
فظهر ان السالبة المطلقة لا تقبل العكس وقوله فربما كان شيء من الاشياء يسلب
بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد به
ان خاصة الشيء وهي التي لا توجد الا فيه اذا كانت مفارقة صدق سلبها عن
الشيء بالاطلاق ولا يصدق سلب الشيء عنها وكيف وهي لا توجد الا فيه و
اعلم انه لا فائدة في تخصيص ما ذكره بالخاصة فانا بينا ان العرض العام ايضا
كذلك فان المتحرك عرض عام للانسان ثم يصدق سلبه عن كل انسان ولا يصدق
سلب كل انسان عنه بعينه فان تخصيصه غير مفيد قال والحجة التي يحتجون بها

ملزم

فلزم الا ان توجد المطلقة على احد الوجهين الآخرين اقول يريد بالوجهين
ما اشار اليهما في باب نقيض المطلقة احدهما تبعية السالبة في اطلاقها
على مفهومها العرفي والثاني تخصيص السلب بوقت معين قال فاما
ان تلك الحجة كيف هي الى آخره تقرير الحجة هكذا اذا صدق لا شيء من الحجارة
بانسان وجب ان يصدق لا شيء من الانسان بحجارة والا فليصدق نقيضه
وهو بعض الانسان حجر وبعد ذلك يمكن تتميم الحجة بطرق ثلاثة الاول الافتراض
وهو ان نفرض شيئا معينا يكون هو موصوفا بالحجرية وبالانسانية فيكون
ذلك الانسان حجرا وذلك الحجر انسانا فيكون بعض الحجارة انسانا وقد كان لا شيء
من الحجارة بانسان هذا خلف والافتراض عند التحقيق قياس من الشكل الثالث
لانا اذا فرضنا شيئا معينا هو حجارة هو انسان انعقد القياس هكذا ذلك المعين
حجارة وذلك المعين انسان ينتج من الشكل الثالث فبعض الحجارة انسان الثاني
ان نبين بالخلف فنقول اذا كان بعض الانسان حجرا فبعض الحجر انسان لان الموجبة
الجزئية تنعكس مثل نفسها وقد كان لا شيء من الحجر انسانا هذا خلف وهذا الطريق
لا يمكن استعماله فانا بعد لم نعرف عكس الموجبة الجزئية فكيف يمكن بيان عكس
السالبة والشيخ لما ذكر طريق الافتراض نبه على انه لا يحتاج فيه الى استعمال
عكس الجزئي الموجب بقوله فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب واعلم انه
لو تبين ذلك باستعمال عكس الجزئي الموجب لم يكن ذلك مفضيا الى الدور لان
عكس الجزئي الموجب لا يتوقف على عكس هذه السالبة بل يمكن بيانه بالافتراض استعمال ع
على ما سياتي فاذن العلة في الاحتراز عن هذا البيان انهم لما قدموا بيان
عكس السالبة استقبحوا ان يحيلوا على عكس الموجبة التي اخروها الثالث
ان نقول اذا كان بعض الانسان حجرا وكان صادقا لا شيء من الحجر بانسان ينتج
من الشكل الاول ليس كل انسان بانسان هذا خلف قال واما الجواب عنها
الى آخره اقول غرضه ان يبين ان هذه الحجة لا تتمشى في السالبة المطلقة لان
غايتها انه لو لم يصدق عكس تلك السالبة وجب ان يصدق الايجاب مع ذلك
السلب ونحن قد بينا ان ذلك غير ممتنع فان السلب المطلق لا يقتضي الدوام وكذا الايجاب

المطلق فلا يتناقضان كما بينا مثاله لا شيء من الناس بضاحك مع انه يصدق كل
انسان ضاحك قال واما على الوجهين الاخيرين فاقول لما بين انها لا تنعكس في
السالبة المطلقة بين عكسها في العرفية فانا اذا قلنا لا شيء من ج ب ما دام
ج صدق لا شيء من ب ج ما دام ب والا صدق نقيضه وهو ان بعض ب ج
عند كونه ب فليفرض شيئا معينا ليكن ج فتكون البائية والجيمية اجتمعا فيه
فيكون بعض ج عند كونه ج ب وقد قلنا لا شيء كذلك هذا خلف وقد عرفت
ان هذه العرفية يدخل فيها الضروريتان وقسم واحد من الوجودي وان
كانت السالبة دائمة فلا شك ان عكسها يكون دائما فاما ان كانت وجودية
فزعم صاحب البصائر ان عكسها يكون وجوديا قال لانه لو كان عكسها دائما لكان
عكس عكسها وهو الاصل دائما وقد فرضناه لا دائما هذا خلف ومثاله اذا
كان لا شيء من الابيض باسود لا دائما بل ما دام ابيض فكذلك لا شيء من الاسود
بابيض لا دائما بل ما دام اسود وزعم بعض الافاضل من المتاخرين ان الامر ليس
كذلك بل عكس الوجودية العرفية مطلقة عرفية فالحق ما قاله هذا المتاخر
لانا اذا قلنا لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دائما فعكسه لا شيء من الساكن
بكاتب ما دام ساكنا من غير اعتبار شرط اللادوام فيه لان ههنا ذاتان احدهما
موصوفة بالساكنية ما دام موجودا وهو الارض والاخرى موصوفة بها في
بعض الاوقات مثل الانسان وكل واحد منهما ما دام موصوفة بالساكنية فلا
توصف بالكاتبية فتكون احديهما وهو الارض لا توصف بالكاتبية دائما
والاخرى وهو الانسان لا توصف بالكاتبية في وقت ما وهو وقت كونه
ساكنا لا دائما ولا يجوز ان يزول عنه صفة الساكنية حتى يوصف بالكاتبية
بعد ذلك وبالجملة فالكاتبية والساكنية وصفان لا يجتمعان قط لان الكاتبية
قد تزول فتبقى الساكنية والساكنية تزول عن بعض موضوعاتها حتى تثبت
الكاتبية ولا تزول عن البعض ابدا فلا تثبت الكاتبية قط ومما يدل على ما قلنا
ان عكس السالبة الوجودية لو كانت وجودية لم يكن اختلاط الوجودي و
الضروري في الشكل الثاني منتجا النتيجة ضرورية لكن التالي كاذب على ما
نعرفه

تعرفه فالمقدم ايضا كاذب وستعرف بان الشرطية في باب الاختلاطات
فظهر ان السالبة الوجودية المنعكسة قد تنعكس عرفية فالحق في عكسها ذلك
وللشيخ اشارة الى هذا في الشفا فانه قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل
فانه كما يكون لا شيء من الابيض باسود اي ما دام ابيض فكذلك لا شيء من الاسود
بابيض ما دام اسود فالشيخ اورد هذا المثال في بيان ان ذلك جائز لا لاجل ان
ذلك واجب وصاحب البصائر جعله حجة على وجوبه وهو خطا كما بينه هذا
الفاضل المتاخر قال واما الحجة المحدثة التي لهم الى اخره اقول بعضهم
حاول حجة اخرى على ما ذكره المعلم الاول وحكايتها في الشفا بهذه العبارة ان ج لما
كان مباينا لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج وهذا
النظم مختل جدا لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب فالبا مباين لا انه مباين للمباين بل
الجيم هو المباين للمباين فلو وجب في مباين المباين ان يكون مباينا وجب ان
يكون الشيء مباينا لنفسه وبالجملة فمخالف المخالف هو الشيء فكيف يكون مخالفا لنفسه
فان اصلحوها وقالوا اذا كان لا شيء من ج ب فقد اثبتنا بينهما مباينة والمباينة
انما تتحقق من الجانبين فكما ان الباء مباين لج وجب ان يكون الجيم مباينا لب فعند
ذلك نقول المباينة لفظة مستعملة في المباينة المكانية والزمانية وبالحدود
بالحقيقة ويستعمل ايضا في كون الشيء مسلوبا عن غيره ومعلوم انه ما اريد بها
ههنا الا السلب فاذا قلنا لما كان ج مباينا لب وجب ان يكون الاخر مسلوبا عنه ب
مباينا لج معناه انه لما كان احدهما مسلوبا عن الاخر وجب ان يكون الاخر مسلوبا
عنه وهذا هو نفس الدعوى لا غير ويكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول
قال واما الكلية الموجبة الى اخره اقول في هذا الفصل ثلث دعاوى احدها
ان عكس الكلية لا يجب ان يكون كلية الثاني انه لا يجب ان يكون العكس كالاصل
في الجهة وهو قوله ولا يجب ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة يعني الوجودية
الصرفة لا يجب ان تكون عكسها كذلك اذ من الجائز ان يكون احد الشيئين واجب
الثبوت للاخر والاخر ممكن الزوال عنه فان الكاتب لا يوجد الا في الانسان لانه
ضروري له وهو غير ضروري للانسان وكذلك المتنفس بالضرورة يكون حيوانا دائما

فالحيوان ذو الرئة ليس بالضرورة متنفسا فان المتنفسية غير دائمة بدوام الحيوانية فان ثبوتها في بعض الاوقات ولما كان عكس الوجودي تارة يكون وجوديا وتارة يكون ضروريا وجب ان يكون العكس ما يكون مشتركا بينهما وهو المطلق العام وهو المطلوب الثالث وفيه نظر لان المطلقة العامة تشتمل على الضرورية وعكس الضرورية على الحق و باعترافه ممكن عام فعكس المطلقة التي احد اقسامها الضرورية لا يكون ذلك عكسا للضروري يجب ان يكون ممكنا عاما وكذلك القول في الوجودية واما ما ذكر من الافتراض انه اذا كان ج ب فبعض ب ج لانا يمكننا ان نفترض شيئا معينا وهو د فهو موصوف بالبائية والجيمية فبعض ب ج هذا خلف فالجواب عنه ان الشيخ معترف بان عكس الضرورية ممكن عام مع ان ما ذكره حاصل هناك فبطل هذا الكلام ولما فرغ عن الكلية الموجبة قال وكذلك الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها يعني كما ان الكلية تنعكس جزئية فحكم الجزئية ايضا كذلك قال فان كان الكلي والجزئي الى اخره اقول لما بين عكس الموجبة بالافتراض اراد ان يبين ذلك بالخلف ايضا لكنه خصص هذه الحجة بما يكون المحمول فيه دائما بدوام وصف الموضوع وذكر صاحب البصائر ان هذا التخصيص غير مفيد لان الحجة عامة في كل المطلقات فانا نقول اذا كان كل ج ب فبعض ب ج والا فليصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما فينعكس لا شيء من ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف واذا كانت الحجة عامة في كل المطلقات لم يكن لتخصيصها بالعرفية فائدة اللهم الا ان يقال بان فائدة التخصيص ان هذا البيان متوقف على ان عكس السالبة الدائمة دائمة وذلك لا يتبين الا بعكس الموجبة الجزئية فيلزم الدور ولكنه يمكن بيان ان عكس السالبة الدائمة دائمة بالافتراض فلا يلزم الدور قال واما الجزئية السالبة فلا عكس لها اقول لانه يصدق سلب الخاص عن بعض العام ولا يصدق سلب العام عن بعض الخاص فيصدق انه ليس كل حيوان بانسان ولا يصدق انه ليس كل انسان بحيوان بل الصادق سلب ذلك السلب

اشارة الى عكس الضروريات قال اما السالبة الكلية الضرورية فهي تنعكس مثل نفسها بطريقين الاول الخلف اذا صدق بالضرورة لا شيء من ج ب صدق بالضرورة انه لا شيء من ب ج والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالامكان العام بعض ب ج

فليفرض

فليفرض

ذلك الممكن موجودا فان الذي يمكن وجوده اذا فرض موجودا لم يلزم من ذلك الفرض المحال فان الذي لا يوجد الا اذا وجد المحال يكون محالا فيكون الممكن محالا هذا خلف فظهر ان فرض وجود الممكن لا يلزم منه المحال فاذا فرضنا ان بعض ب ج بالاطلاق فبعد ذلك تتم الحجة بطريقين الاول ان ننعكس تلك الموجبة المطلقة حتى يصير بالاطلاق بعض ج ب وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف واعلم انه يمكن بيان ذلك من وجه اخر وهو ان يقال فاذا كان بعض ب ج بالامكان العام فبعض ج ب بالامكان العام لان الممكنة العامة الموجبة تنعكس موجبة ممكنة عامية وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف لكن الشيخ احترز عن ذلك لاحتياج بيان عكس الممكنة العامية الى عكس السالبة الضرورية والثاني بالافتراض بان نعين شيئا واحدا يكون فيه البائية والجيمية فيكون بعض ج ب هذا خلف محال والكلية الموجبة الضرورية الى اخره اقول اما انه لا يجب ان يكون عكسه كليا فلما ذكرناه في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحفظ جهة الاصل فقد كان القدماء يعتقدون ذلك وهو باطل لان بالضرورة كل كاتب انسان وليس الانسان كاتبا بالضرورة ولقد كانوا يعتقدون ذلك من وجهين الاول يقولون كما ان كون الانسان كاتبا ممكن فكذلك كون الكاتب انسانا ممكن لان الكاتب له مفهوم مغاير لمفهوم الانسان ومفهوم الكاتب لا يقتضي الانسانية الا بسبب من خارج فاذن الانسانية بالنسبة الى الكاتب من حيث هو كاتب بالامكان الثاني انهم يقولون كما ان كون الكاتب انسانا بالضرورة فكذلك كون الانسان كاتبا ايضا بالضرورة لان الانسان يجب ان يكون كاتبا ما دام كاتبا وهذان الجوابان هما المرادان بقوله ومن قال غير هذا او اشتغل بجدال فيه ولا تصدقه فاما الاول فهو ضعيف لان معنى وجوب الصفة للموصوف امتناع خلو الموصوف عنها في جميع زمان وجوده ثم ان الصفة قد تكون داخلة في الموصوف وقد تكون خارجة عنه ومعلوم ان الشيء الذي يقال له الكاتب فانه يجب ان يكون موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية وليس يلزم من صدق قولنا الكاتب من حيث هو كاتب لا يجب ان يكون انسانا صدق قولنا الكاتب لا يجب ان يكون انسانا فان الاول اشارة الى نفي الوجوب من جهة معينة وليس يلزم من نفي الوجوب بجهة مخصوصة نفي الوجوب

مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وايضا اذا قلنا الكاتب من حيث انه كاتب
يمكن ان يكون انسانا وجب ان نقول في عكسه الانسان من حيث انه انسان يمكن ان
يكون كاتبا لكنا نعلم ان المراد بقولنا الانسان يمكن ان يكون كاتبا ليس هو ان مهية
الانسان لا يقتضي الكاتبية بل ان ذات الانسان يصح عليه ان يكون كاتبا تارة ولا
يكون كاتبا اخرى واذا كان كذلك وجب ان يتحقق مثل هذا الامكان في عكسه حتى
نقول ان الكاتب يمكن ان يكون انسانا تارة ولا يكون انسانا اخرى وان نعتبر تلك
الزيادة المذكورة فاما ان لا نعتبر الزيادة في الاصل ونعتبرها في العكس فذلك
ما يكون باطلا قطعا والجواب الثاني ايضا ضعيف لان قولنا بالضرورة كل كاتب
انسان لم نعن به وجوب كونه انسانا ما دام انسانا فانه لا يخلو شي من الممكنات
عن هذا الوجوب بل عنينا به ان طبيعة الكاتب ممتنعة الخلو عن وصف الانسانية
في جميع زمان وجوده ومعلوم ان اتصاف الانسان بالكتابة ليس على هذا الوجه
فظهر ان هذه الاعذار باطلة متكلفة فاذن عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة على
هذا ما ذكره في هذا الكتاب وفي الشفا انه مطلقة عامة والحق ما في هذا الكتاب
لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل بعد في الوجود مثل ان
لا يبصر بعض الناس كاتبا بل في مدة وجوده والمشترك بين الضرورية والممكنة الخاصة
هو الممكن العام لا المطلق العام فان من شرط المطلق العام ان يكون قد دخل
في الوجود ولو في وقت واحد قال والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس
ايضا جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت
ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا مع ان كل انسان حيوان ليس كل
انسان حيوانا هذا ظاهر لا يحتاج الى الشرح اشارة الى عكس الممكنات اقول
اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا صدق بالامكان
العام او الخاص او الاخص لا شي من الناس بكاتب يجب ان يصدق باحد تلك
الامكانات لا شي من الكاتب بانسان واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن
ليس يجب في الممكن الخاص ان يكون مثل نفسه اذ من الجائز ان يكون شيئان احدهما
يكون ضروريا للاخر والاخر لا يكون ضروريا له على ما سبق في باب الضرورة

والقدما

والقدماء كانوا يزعمون ان عكس الممكن الخاص يجب ان يكون ممكنا خاصا ويعتذرون هنا
بالعذرين المذكورين في باب عكس الضروري الموجب ولما برهن على انه لا يجب ان
يكون ممكنا خاصا برهن على انه لا بد من الممكن العام لانه اذا صدق بالامكان
كل ج ب صدق بعض ب ج بالامكان العام والا فليصدق لازم نقيضه
وهو بالضرورة لا شي من ب ج فينعكس بالضرورة لا شي من ج ب وقد كان كل ج ب
بالامكان هذا خلف وما في الاشارة غني عن التفسير **النهج السادس في القضايا**
من جهة ما يصدق بها اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن
يجري مجراهم اربعة اقول ذكر الشيخ تقسيما يحصر مواد الحجج وذلك التقسيم ليس
منحصرا مترددا بين النفي والاثبات بل هو لاجل ضم بعضها الى بعض وتقريب
المتجانسات منها ولفظ التقسيم الغير المنحصر مما يعتذر ههنا فلاجل ذلك اكتفينا — المختصرة
بما قاله فلندخل الان في شرح تلك الاقسام قال فاما الاوليات الى اخره اقول
العلم هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعلوم الخارجي وقد عرفت ان
ثبوت المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون بواسطة وقد يكون بغير
واسطة وكل ما لا يكون بواسطة لا يتوقف على توسط امر ثالث فيكون حكم
الذهن بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع لا يكون متوقفا على الشعور بثالث
متوسط والا لكان ذلك جهلا بل كما ان اتصاف احدهما بالاخر لنفس حقيقتهما
كذلك حصول ماهيتهما في الذهن توجب على الذهن الحكم بانتساب احدهما الى الاخر
لان ذلك الانتساب حكم لا بد له من علة واذا لم يكن هناك متوسط ثالث كان ذلك
معلولا لحقيقتهما وتصور العلة توجب تصور المعلول فكما ان ذلك المحمول في الخارج
غير محمول بتوسط شي اخر بل هو محمول حملا اوليا فكذلك في الذهن يجب ان لا يكون
بتوسط شي اخر بل يكون محمولا عليه حملا اوليا فعلى هذا كل ما كان محمولا على
الشي في الخارج حملا اوليا فهو ايضا في الذهن كذلك وبالعكس ولكن هذا انما يجب اذا
حصل تصور الموضوع والمحمول على الكمال والتمام فاما اذا لم يكن كذلك بل انما
عرفا من جهة بعض اللوازم لم يجب ما قلنا لان علة ذلك الحمل هي حقيقة الموضوع
والمحمول فاذا لم يحصل تصور حقيقتيهما بل المعلوم منهما بعض لوازمهما وعوارضهما

فالعلة لم تعرف من جهة علتها بل من جهة الاجنبية عن الموثرية فلا جرم
لا يجب حصول التصديق فعلى هذا من الاوليات ما هو اولي للكل وهو الذي
يكون تصور طرفي الموضوع والمحمول حاصلا للكل مثل قولنا الشي لا يخلو عن النفي
والاثبات ومنه ما لا يكون جليا للكل مثل قولنا الاشيا المساوية لشي واحد
متساوية فان ذلك ربما يشتبه على البعض لان تصور مفرداته غير حاصل بالتمام
قال واما المشاهدات الى اخره اقول بينا ان المحمول الذي يكون حمله اوليا في
نفس الامر فانه لا بد وان يكون حمله اوليا في الذهن فاما الذي لا يكون حمله اوليا
في نفس الامر فانه يستحيل ان يكون حمله اوليا في الذهن لان المحمول من حيث هو
هو ممكن الحصول فاذا التفت اليه من حيث هو هو وجب ان يعتقد فيه الامكان
حتى يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعتقد والممكن من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون
حاصلا فاذن الالتفات اليه من حيث هو هو لا يوجب العلم بحصوله بل انما يعلم
حصوله من العلم بسببه وذلك ليس هو ذات الموضوع وجوهره والا لكان
ذلك المحمول غنيا عن الواسطة في ثبوته للموضوع بل سببه هو تلك الواسطة
فاذن ذلك المحمول لا يعلم حصوله الا من جهة العلم بتلك الواسطة فظاهر ان
الذي المحمول الذي لا يكون اوليا في نفسه استحال ان يكون اوليا عند العقل ثم انه ربما يقع
الاحساس بثبوت ذلك المحمول لجزئيات ذلك الموضوع ويحصل في النفس من ذلك
عقد قوي لكنه لا يعتقد اعتقادا كليا لان الاحساس انما يكون بالجزئيات دون الكليات
فالحس لا يفيد اعتقادا كليا يقينيا وظ الا اذا عضده العقل فالحكم الكلي بكون النار
محرقة والسقمونيا مسهلة غير مستفاد من الحس وحده وكيف والحس لا سبيل له الا الى ادراك
هذه النار في هذا الوقت في هذا المحل فاما الحكم الكلي فانما يحصل بطريق اخر
ولعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من
المبدأ الفياض ولاجل ان الحس لا يفيد اليقين الكلي انحط الشيخ عن درجة الاوليات
وايضا فلان الحس لا يفيد الاعتقاد المطابق للمحسوس الا اذا تايد بحكم العقل بذلك
فان الحس قد يدرك الكبير صغيرا من البعد والصغير كبيرا في الماء والساكن متحركا
كما يعرض لمن في السفينة من تخيله حركة الساحل والمتحرك ساكنا كما في الظل ولولا

فصل

فصل العقل وتمييزه بين الحق والباطل من ذلك لاختلط الصواب بالغلط فاذن
لا مندوحة للحواس عن تثقيف العقل ووجب تقديمه عليها واما قوله وكفضلا
اعتبارية عينا هنا افعالا اخرى يريد به ان الذي يحكم فينا بان لنا فكرا وذكرا
وشهوة وغضبا ليس من قبيل الحواس بل نفسنا الناطقة هي الحاكمة بذلك ولما
كان المدرك للمحسوسات ليس هو جوهر النفس بل قوى جسمانية هي من شعب النفس
لا جرم جعل المدرك للمحسوسات غير المدرك لهذه الامور فان قيل لماذا اخرج الشيخ
هذا الصنف من القضايا عن الاوليات فنقول لان الاولي قضية كلية لا
يتوقف تصديق الذهن بها الا على تصور موضوعها ومحمولها على الوجه الكلي
وهذا الصنف من القضايا ليس من قبيل الكليات وايضا فالتصديق بها لا يتوقف
على تصور طرفيها اولا فان علم الانسان بالمه لا يتوقف على تصوره لحقيقة
الالم اولا بل على نفس حصول الالم فيه سواء كان متصورا لحقيقة الالم او لم يكن
فظهر الفرق بين هذا الباب وبين الاوليات قال واما المجربات الى اخره اقول لسائل
ان يسأل فيقول حاصل التجربة هو الحكم الكلي بثبوت محمول للموضوع لمشاهدة
ذلك في امور جزئية وهذا هو الاستقراء والاستقراء كما سيأتي لا يفيد العلم فكيف
جعلتم التجربة مفيدة لليقين فنقول الفرق بين التجربة والاستقراء ان المشاهدات
الجزئية اذا جعلت حجة على الحكم الكلي كان ذلك استقراء واما اذا انضم اليها قياس
اخر كان ذلك تجربة مثاله ان السقمونيا اذا عرض اسهال الصفراء وشوهد ذلك
على سبيل التكرار ثم عرف بالعقل انه ليس اتفاقيا فان الاتفاقيات لا تكون دائمة
ولا اكثرية عرف ان ذلك من افعال السقمونيا واذ ليس ذلك اختيارا عرف انه
يجب ان يكون طبيعيا واذ ليس ذلك عن جسمية والا لساوت الاجسام في ذلك
الفعل عرف ان ذلك عن قوة حاصلة فيه فحينئذ يقضي بان السقمونيا الذي
في بلادنا مسهل الصفرا اذا كان المنفعل مستعدا فالمفيد لهذا الحكم ليس مجرد
المشاهدات الجزئية بل المشاهدات الجزئية اذا خالطها القياس المذكور افادت اليقين
فاما اذا اقتصر على المشاهدات في بيان الحكم الكلي كان ذلك استقراء وهو لا يفيد اليقين
ولقائل ان يقول انا لو توهمنا انه لا اناس الا في بلاد السودان فلا نتكرر على الحس

انسان الا اسود لم يوجب ذلك ان يقع الاعتقاد بان كل انسان اسود فان لم يقع
ثم صار يتكرر يتوقع وتكرر لا يتوقع وان اوقع فقد اوقع خطأ وصارت التجربة غير
موثوق بها فنقول التجربة لا تفيد علماً كلياً مطلقاً بل بشرط وهو ان هذا الشيء الذي
تكرر على الحس في الناحية التي فيها تكرر الاحساس يلزم الاثر المخصوص في الاكثر
فيكون كلياً بهذا الشرط لا كلياً مطلقاً فهو على هذا الولادة اذا اخذت من حيث هي
ولادة عن ناس سود وعن ناس في بلاد كذا صح الحكم الاكثري والحكم بذلك الاكثري
يقيني دائم غير متغير واما ان اخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط لم تكن
التجربة مفيدة فان تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصة والناس
المطلقون غير الناس السود فبهذا السبب يقع الغلط كثيراً من التجربة لاجل اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات فان الشيء اذا كان يوجد عند وجوده اثر فان كان
ذلك الاثر عن وصف عام والوصف العام يقارن للوصف الخاص فالوصف
الخاص ايضا مقارن للحكم وان كان ذلك الوصف مساوياً فوصفه الخاص المساوي
مقارن للحكم وان كان الوصف خاصاً اخص من الطبيعة التي للشيء فذلك الوصف
الخاص عسى ان يكون هو الذي تكرر علينا في امتحاننا ويكون ذلك مانعاً من الكلية
المطلقة ويجعلها كلية اخص من الكلية المطلقة ويكون الغفلة عن ذلك
مغلطة لنا في التجربة فان مثل ذلك وان كان لنا يقين بان الشيء الفلاني يفعل
كذا لكن لا يكون لنا يقين بان كل ما يوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الاثر فظهر
ان الاحساس بالجزئيات اذا انضم اليه القياس المذكور لم يفد اليقين الكلي بل يفيد
اليقين بان اكثر ذلك الحكم في البلاد التي تكرر الاحساس بذلك فاذا اخذ مع هذه القيود
كانت التجربة تفيد الحكم الكلي الدائم فان اكثر ذلك الحكم حكم دائم وان اخذ لا
مع هذه القيود لم تكن التجربة مفيدة لليقين بل ربما افادنا ظناً غالباً فان
كان ضرب من التجربة تتبعه يقين كلي حتم على غير الشرط المذكور فيشبه ان يكون
وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هو تجربة بل عن السبب المباين الذي يفيد
اليقين وهو العقل الفعال وتكون التجربة كالمعد وليس ايضا بذلك المعد الملزم
الذي هو القياس بل معد فقط فالفرق بين المحسوس والمستقرى والمجرب ان الحس

٧

لا يفيد رأياً كلياً وهذان قد يفيدان والفرق بين المستقرى والمجرب ان المستقرى
لا يوجب يقيناً كلياً اصلا بل ظناً غالباً والمجرب يوجب كلياً بالشرط المذكور
لاعتضاد التجربة بالقياس كما مر ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات الى اخره اقول
استعداد النفس لاكتساب التصورات والتصديقات يسمى ذهناً وجودة ذلك
الاستعداد يسمى فهماً وجودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى
من تلقاء نفسها يسمى حدساً وهذا القسم شديد المناسبة للمجربات لانك
اذا شاهدت اختلاف تشكل النور في القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس
وضممت اليه القياس المذكور من ان ذلك لو كان اتفاقياً لما كان دائماً او اكثرياً
انه من الاثار الفائضة عن جرم الشمس فظاهر ان التجربة كما انها لا تتم الا بمشاهدة
وقياس فكذلك هذه الحدسيات لكن المشكل هو الفرق بينهما والممكن فيه ان
يقال اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس لا يتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته ذلك المطلوب بل ما هو الدليل
والعلامة لذلك حاصل في نفسه فمن تنبه له عرف منه ان نور القمر مستفاد
من الشمس فاما حصول الاسهال من السقمونيا فانه موقوف على ان يتناوله
الانسان باختياره حتى يظهر عنه بعد ذلك الاسهال فكل ما كان تعرف المطلوب
منه موقوفاً على فعل الانسان فذلك يسمى تجربة وما لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الدليل حاصلاً الا انه يتوقف على تنبه المتنبه فذلك يسمى حدساً
ثم لقائل ان يقول لما كان اختلاف القمر عند اختلاف قربه وبعده من الشمس
يستحيل ان يكون الا اذا كان نور القمر مستفاداً من الشمس كان العلم بذلك ضروري
دخل ذلك في الاوليات وان لم يكن كذلك فلا بد فيه من البرهان فلا يكون
من مبادي البرهان بل من الامور المطلوبة بالبرهان ثم لابن الهيثم المهندس
رسالة بين ان هذه المقدمة غير واجبة قال وكذلك القضايا المتواترة الى اخره
اقول الاخبار اذا تطابقت وتوافقت وعلمنا ان المخبرين لم يلق بعضهم بعضاً
وليس هناك احتمال المواطاة والموافقة على الكذب فعند ذلك يحصل اليقين
عن حسب خبرهم ولما كانت الاخبار لا تفيد اليقين الا عند الجزم بانها ليست

١٢٣

الا كاذب وذلك الجزم تارة يحصل من كثرة المخبرين وتارة من سائر القرائن لا جرم
بطل قول من قال ان لتلك الشهادات عدداً معيناً اذا بلغت اليه افادت اليقين
والا لم تبلغ لا تفيد فانه ربما انضمت القرائن الى العدد فتعتقد النفس ثم يوجد ذلك
العدد خالياً عن تلك القرائن فلا يفيد فاذن الحق ما ذكره الشيخ من ان حصول
اليقين يعرف حصول العدد لا ان حصول العدد يعرف حصول اليقين و
اعلم ان المتواترات والمجربات والحدسيات وان كانت مفيدة لليقين على الوجه
المذكور لكن لا يمكن اثباتها على المنكر لانها انما تفيد اليقين بقرائن لا تنضبط
ولا يمكن حصرها وذكرها على المنكر ويتعذر الاحتجاج بها قال واما القضايا
التي معها قياساتها الى آخرها اقول انك قد عرفت ان كل محمول يكون
بينه وبين موضوعه واسطة فانه ما لم يحصل شعور بتلك الواسطة امتنع
منه الحكم او الجزم بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لكن ربما تكون تلك
الواسطة حاضرة عند العقل لا يحتاج في اقتناصها الى طلب وكسب فحينئذ
يحكم الذهن بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لاجل ذلك الوسط فيكون ذلك
بالحقيقة قياسا حاضرا في الذهن غنياً عن الكسب والطلب فاذا علمنا ان الاربعة
زوج والاربعة لاجل انها منقسمة بمتساويين صارت موصوفة بالزوجية
فالانقسام بمتساويين متوسط بين الاربعة والزوجية وهو حاضر في
الذهن فاذا خطر بالبال الموضوع وهو الاربعة والمحمول وهو الزوجية و
الوسط حاضر وهو الانقسام بمتساويين حكم الذهن حينئذ بان الاربعة زوج
لاجل الواسطة المذكورة والدليل على ان حمل الزوجية على الاربعة بتوسط
الانقسام بالمتساويين انا متى جهلنا ذلك جهلنا الزوجية وذلك لانا شككنا
في ان الثمانية والسبعين هل هو زوج ام لا لشكنا انه هل ينقسم بمتساويين
ام لا ومتى علمنا ذلك علمنا الزوجية فظهر ان الزوجية ليست من المحمولات
الاولية بل بينها وبين الموضوع وسط والسر فيه ما بينا ان الشيء ذا السبب لا
يعلم بالحقيقة الا من جهة العلم بسببه قال واما المشهورات الى آخره اقول
المشهورات مما تشتبه بالاوليات ووجه الفرق ظاهر فان الاولي هو الذي يكون
حمله

١٢٤

حمله على موضوعه في الوجود بين حملا اولا لا ثانيا اي لا يكون حمله بتوسط فان
المحمول على غيره بتوسط شيء آخر كان حمله بعد حمل ذلك الشيء فلا يكون حمله عليه
اولا بل ثانيا وهذا انما يظهر اذا لم يكن للعقل في الحكم موجب آخر الا مجرد حضور
ما في الموضوع والمحمول الا اذا كان هناك اسباب اخرى من الرقة او الانفة
او الحمية او العادة او الحمل على النظام الكلي والمصلحة العامة فحينئذ لا يعرف ان الموجب
لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول اذ ذلك لاسباب اخرى
فاذا اردت ان تتحقق ذلك فعليك بان تقدر نفسك كانك خلقت في هذه الحالة
وانك لا تلتفت في مقتضيات العادات واحكام سائر القوى من الرقة والرأفة
وتجردت عن كل ما تعودته والفته من القضايا المطلقة ثم عرضت على عقلك
حينئذ طرفي الموضوع والمحمول فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك
النسبة كانت القضية اولية والا كانت مشهورة وهو مثل قولنا الكذب قبيح
فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به وقولنا ان الايلام قبيح والسبب فيه
هو الرقة والدليل على ان ذلك ليس من الاوليات انا عند الفرض المذكور اذا عرضنا
على العقل ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات وعرضنا عليه ان الكذب قبيح
وجدنا العقل حاكما بالاول ومتوقفا في الثاني فعرفنا ان ذلك ليس من المحمولات
الاولية ثم ان المشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا والصادق قد يكون اوليا
وقد لا يكون بل يحتاج في اثباته الى البرهان فان كل اولي لا بد وان يكون مشهورا
لكنه لا ينعكس فعلى هذا السبب في الشهرة اما كونه اوليا او تعلق النظام الكلي به
او الانفعالات النفسانية مما ذكرنا والاستقراء العام او الاستقراء الخاص فان
في كل مذهب امورا مشهورة عندهم وربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم
واما الوهميات فهي القضايا الكاذبة التي يقضي بها الوهم في غير المحسوسات فان
الوهم تابع للحس فيكون قضاؤه في غير المحسوس كاذبا وانما يعرف كذب الوهم
من وجوه الاول انه ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على كل المقدمات
الموجبة لذلك المحسوس الموجود ولو كان حكم الاول صادقا لما حكم بما يوجب
نقيض حكمه والثاني ان ذاته ونفسه غير محسوس مع انه موجود فكان حكمه بان

كل موجود محسوس كاذبا فان قيل هذه القضايا شبيهة بالاوليات فى قوتها
وظهورها ثم انه تبين بالعقل كذبها فاذن هذه المبادى لا نعرف حقيقتها ولا
يتميز خطاؤها عن صوابها الا بعد التامل والفكر فيكون المبدأ محتاجا الى ذى
المبدأ فيكون دورا فنقول الجزم باثبات المحمول للموضوع قد يكون لمجرد حضور
صورتيهما فى الذهن وقد يكون بسبب اخر مثل الحس او الوهم او العادات او الانفعالات
فان كان ذلك الحكم لذاتيهما كان مجرد حضورهما كافيا فى حصول تلك النسبة
فيكون الاولية الذهنية مطابقة للاولية الخارجية وان لم يكن كذلك بل السبب
فيه شى مما ذكرناه لم يجب ان يكون ذلك الجزم يقينيا وكيف والوهم عاجز عن ادراك
ما ليس بمحسوس وحكم الحاكم فى ما لا يدركه ولا يحيط به لا يكون فى محل الوثوق
والصواب وباقى هذا النهج غنى عن الشرح النهج السابع وفيه الشروع فى
التركيب الثانى وهو الذى ينتج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل الجازم اوكد
الحجة كما تستعمل لا تتركب الا عن القضايا والقضايا تتركب عن المفردات فتركيب
الحجة عنها يقع فى الدرجة الثانية قال اصناف ما يحتج به فى اثبات شى
الى ثلثة والثالث التمثيل وما معه اقول معناه ان اقسام الادلة فى اثبات
ما ليس فيه حجة نقلية والحجة العقول وان كانت الحجة النقلية حاصلة لكنه
لا يرجع اليها ولا يتمسك بها وبالجملة فاصناف ما يحتج به من الادلة الغير النقلية
ثلثة القياس والاستقراء والتمثيل وقد بينا فى اول هذا الشرح كيفية هذا الحصر
ونعنى بما مع الاستقراء القياس المقسم الذى يسمى الاستقراء التام وبما مع التمثيل
ما يذكره الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والسبر
والتقسيم قال فاما الاستقراء الجازم اقول الاستقراء هو اثبات ان كليا موجب
على كلى اخر او مسلوب عنه لوجوده للكلى الاول فى موضوعات الكلى الثانى وجزئياته
فالكلى الاول وهو المحمول كالطرف الاكبر والكلى الثانى حقه ان يجعل حدا اوسط
وموضوعاته حقها ان تكون صغريات لكن اذا جعل الكلى الثانى كالاصغر وجعل
موضوعاته فى مكان الاوسط كان ذلك استقراء مثاله اذا قلنا الانسان والثور
والفرس حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ انتج ان الانسان والثور

والفرس

والفرس تحرك فكها الاسفل عند المضغ فاما اذا قلبنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط
وحفظنا الاكبر فى مكانه فقلنا كل حيوان اما انسان واما فرس واما ثور وكل انسان
وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند المضغ انتج ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ فنقول مرجع هذا الى صورة القياس الذى سياتى شرحه الا ان الاوسط امور كثيرة
هى جزئيات الحيوان وهذا لا يخلو اما ان تعد جميع الجزئيات التى لذلك الكلى واما ان
لا تعد كل الجزئيات بل الاكثر مع ايهام انه قد عد الكل فالاول هو القياس المقسم وهو
الاستقراء التام وانما ينتفع به بشرط ان لا يوجد الجزوى المشكوك فيه فى احد القسمة
وانما يمكن ذلك على وجهين الاول ان يكون الكلى محتملا القسمة الحاصرة من وجهين كما
اذا وقع الشك فى ان الناطق مائت ام لا فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة انقسامه
الى الناطق وغير الناطق بل من جهة انقسامه الى الماشى وغير الماشى ووجدت المائت
محمولا على الماشى وغير الماشى فحينئذ تبين ان كل حيوان مائت ثم نقول والناطق
حيوان ينتج ان الناطق مائت الوجه الثانى انا اذا بينا ان كل حيوان مائت
بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو مائت
افاد ان كل حيوان مائت فاذا وقع الشك فى جزئى من جزئيات الناطق انه هل هو
مائت ام لا لاجل الشك فى اندراجه تحته وعلمنا فى ذلك الوقت انه مندرج تحت
الحيوان انتفعنا بذلك الاستقراء لان الشخص وان كان داخلا تحت الناطق لكن ذلك الدخول
مجهول فنقول مثلا زيد حيوان وكل حيوان اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق
وغير ناطق فهو مائت ينتج ان زيد مائت ولو ان دخول زيد تحت الناطق كان جليا بينا
لما كنا نحتاج الى هذا الاستقراء واما الاستقراء الناقص وهو الذى عناه الشيخ فى هذا
الكتاب بمطلق الاستقراء فانه لا يفيد الا الظن لانه اذا عد اكثر الجزئيات فربما كان حكم ذلك
الاقل بالخلاف وايضا فاما ان يعد معها الجزئى الذى وقع الخلاف فيه او لا يعد
فان عد كان حكمه معلوما قبل ذلك الاستقراء فلا يكون الاستقراء مثبتا له وان لم يعد
كان حكم ذلك الواحد بخلاف حكم الباقى كما ان حكم التمساح فى انه لا يحرك فكه الاسفل
عند المضغ بخلاف حكم سائر الحيوانات بل ربما ينتفع به فى التجربة ويمكن على الوجه
الاول الذى ذكرناه قال واما التمثيل الجازم اقول اذا قلت السماء متشكل فيكون

حادثا كالبيت والذي وقع النزاع في حدوثه هو السماء وذلك يسمى الفرع والذي وقع
الاتفاق على حدوثه هو البيت ويسمى الاصل والذي اشترك الاصل والفرع فيه هو
المتشكل وهو المعنى والعلة والحدوث الذي هو المطلوب يسمى الحكم فيقولون المسمى
القياس لا بد له من الاركان الاربعة وهذا ايضا ضعيف اذ ليس يلزم من اشتراك
الشيئين في وصف اشتراكهما في كل وصف فان المختلفات قد تشترك في بعض صفاتها
وكيف والمختلفات مشتركة في اختلافها فكان يجب ان تكون المختلفات متماثلات وذلك
باطل ولما عرف الاكياس منهم ضعف هذه الطريقة قالوا هذا انما يتم ببيان كون المعنى
علة للحكم وذلك من وجهين الاول الطرد والعكس وهو عبارة عن بيان ثبوت الحكم
عند ثبوت المعنى وعدمه عند عدمه وهذا ضعيف لان بيان الطرد والعكس اما ان
يكون في كل الصور او في بعضها فان كان في كلها احتجنا الى ان نبين ان الحدوث
لازم للمتشكل في محل الخلاف فحينئذ يتوقف ثبوت الحجة على ثبوت محل الخلاف وان
بيناها في بعض الصور لم يجب ان يكون كل الصور كذلك لاحتمال ان يكون محل
الخلاف على خلاف سائر الصور والطريق الثاني السبر والتقسيم وهو ان يقال حدوث
البيت اما ان يكون لوجوده او لكونه قائما بنفسه او جسميته والاولان باطلان والا
لكان كل موجود وقائم بالنفس حادثا فتعين ان يكون الجسمية واذا كانت الجسمية
علة الحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من اربعة اوجه الاول انه لا
يجب ان يكون كل حكم معللا بعلة والا لكانت علية العلة مستدعية علة اخرى
الى ما لا نهاية له واذا كان من الاحكام ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل غنيا عن
التعليل فيكون التقسيم باطلا الثاني ان الاقسام منتشرة غير محصورة فمن الجائز
ان تكون علة الحدوث وصفا آخر سوى هذه الاوصاف المذكورة وجهل المعلل
والمعترض به لا يوجب انتفاءه الثالث سلمنا الحصر ولكن ربما كانت العلة مجموع
الاوصاف المعدودة لا آحادها الرابع ان سلمنا ان العلة منحصرة في القسم الثاني لكن
يحتمل ان يكون ذلك منقسما الى قسمين وتكون العلة خصوصية احد قسميه مثلا
علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق الجسمية بل جسمية مخصوصة فبطل القول
قال واما القياس وهو قول مؤلف اذا سلم الى قوله لذاته قولا آخر اقول القياس

يقال

يقال على معنيين احدهما الافكار المتباينة المتآلفة تأليفا يؤدي الى التصديق بشيء آخر
والثاني القول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها وهذا اللازم عنه ليس من حيث
هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب ان يتبعه لفظ آخر ولا يتبعه ولكن
من حيث هو قول مسموع ليس ايضا من حيث هو كذلك القول المسموع باي لغة
كانت دالة على معقول ومعنى اللزوم ان يكون ذلك اللفظ بحيث لا اقل بمعناه
وكان القياس يقال على هذين فالقول الذي هو كالجنس يقال على هذين لكن القياس
المعقول يكفي اذا كان المطلوب برهانيا واما الاربعة الاخرى فانها محتاجة الى
المسموع وقولنا من قضايا احترزنا به عن المقدمة الواحدة فانها يلزمها عكسها و
عكس نقيضها وكذب نقيضها واما القياس فلا يتألف الا عن قضيتين وقولنا اذا
سلم ما اورد فيه يعني انها متى سلمت لزم عنها غيرها سواء كانت في نفسها مسلمة
كالبرهانية او منكرة لكنها بحال متى سلمت وجب تسليم النتيجة كالجدلي والخطابي و
السوفسطائي فانه اذا قيل الماء له عين وكل ما له عين فانه يبصر فاما ان نعني بالعين
عين الينبوع او عين الحدقة او شيء يسمى بالعين فاذا سلمت المقدمتان على اي الوجوه
كانت لزمت النتيجة فان تقرير ذلك القياس ان الماء له عين ينبوع وكل ما له عين
ينبوع فانه يبصر او الماء له عين حدقة وكل ما له عين حدقة فهو يبصر او الماء
له ما يسمى عينا وكل ما له ما يسمى عينا فهو يبصر فانك اذا سلمت هذه وكانت كاذبة
لزمت النتيجة وكذلك القياس الشعري فانك اذا قلت فلان حسن وكل حسن
قمر فان تسليم المقدمتين يوجب ان فلانا قمر وقولنا لزم عنه احترزنا من اللزوم الذي
فلذلك يكون هذا الحد شاملا للاقيسة البينة الانتاج مثل الشكل الاول والخفية
الانتاج مثل الثاني والثالث وقولنا لذاته احترزنا عن شيئين الاول ان تلك
القضايا لا تحتاج في انتاجها الى قضية اخرى فانك اذا قلت آ مساو لب وب
مساو لج فيظن في الظاهر ان آ مساو لج وفي التحقيق لا تلزم هذه النتيجة الا
مع مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو الثاني ان يكون ذلك اللزوم بسبب
مقدمة اخرى من لوازم بعض المقدمات المذكورة مثل ان نقول الدليل على ان جزء الجوهر
جوهر ان جزء الجوهر يوجب رفعه رفع الجوهر وما ليس بجوهر لا يرتفع بارتفاعه

١٢٩

الجوهر فاذن جزء الجوهر جوهر فهذا لازم عما قيل لا محالة لكن لا بالذات بل لمقدمة
اخرى وهي انه ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر لكن المذكور في القياس
ليس هذا بل عكس نقيضه وقولنا قولا آخر اي ان النتيجة تكون مغايرة للمقدمات
وعلى هذا الحد شكوك الاول ان القياسات الجدلية قياسات وليس ما يلزم عنها
يلزم بالضرورة بل في غالب الظن وايضا فالمقدمات اذا كانت ممكنة كانت النتيجة
ممكنة لا ضرورية الثاني انه لو وجب ان تكون النتيجة مغايرة للمقدمتين فهو باطل
فانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار
موجود فيكون اللازم عين المذكور في المقدمة وايضا اذا قلت اما ان تكون الحركة
موجودة او لا تكون لكن الحركة موجودة فينتج نقيض التالي وهو عين المقول
في المنفصلة الثالث انه لو وجب ان يكون القياس مؤلفا من قضايا وهو باطل
فانك اذا قلت فلان يتحرك فهو اذن حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
انتجت والجواب عن الاول انا لا نعني باللزوم ان يكون اللازم ضروريا بل ان يكون
اللزوم ضروريا وقد بينا ان كل الاقيسة كذلك وجواب الثاني ان النتيجة يجب
ان تكون مغايرة للقضايا المسلمة المذكورة في القياس فاذا قلنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فقد خرج كل واحد من جزئيه عن صلاحية قبول
الصدق والكذب لدخول حرف الشرط والجزاء فيهما بل المستعد للتصديق والتكذيب
هو ذلك المجموع فاذا استثنينا احد الجزئين حتى انتج عين الثاني لم تكن النتيجة
اللازمة شيئا من القضيتين وهما الشرطية واحد جزئيها المستثناة بل النتيجة
مغايرة لهما وهذا هو الجواب عن الاستثنائي من المنفصلة وجواب الثالث انه
لا يتم في الانتاج الا بتقدير مقدمات محذوفة لفظا مذكورة عقلا ففي الاول هكذا
نقول فلان متحرك وكل متحرك حي وقولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
بينا فيما مضى انها في حكم المتصلتين **قال** واذا وردت القضايا الى الحجة اقول
الغرض من هذا الفصل تعريف الالفاظ المستعملة في كتاب القياس فمنها المقدمة
وهي كل قضية جعلت جزء حجة سواء كانت الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا
فالقضية اعم من المقدمة والذي به تتميز المقدمة عن سائر القضايا ليس من قبيل
الفصول

١٣٠

الفصول بل من قبيل العوارض فان القضية الواحدة اذا جعلت جزء حجة فانها
تصير مقدمة بذلك الاعتبار فاذا ازيل عنها ذلك خرجت عن ان تكون مقدمة
ومنها الحدود وهي الاجزاء الذاتية للمقدمة الباقية بعد التحليل وليس كل ما
كان جزءا ذاتيا للمقدمة كان من قبيل حدود المقدمة فان النسبة والرابطة كما عرفت
ماهيتهما مغايرة لماهية الموضوع والمحمول وهي ذاتية للمقدمة بل كانها العلة
الصورية التي بها تصير القضية قضية بالفعل ومع ذلك فانها ليست من الحدود
بل المسمى بالحدود هو الذي مع كونه ذاتيا للقضية يكون باقيا بعد تحليل القضية
فلا جرم لا يكون ذلك من قبيل الحدود وانما سميت تلك المفردات حدودا تشبيها
بحدود الرياضيين في كونها اطرافا لما تركب عنها فاذا قلنا كل ج ب وكل ب ا
فالجيم والبا والالف هي التي تركب القياس عنها فهي الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا
يجب ان تكون مسلمة بل يجب ان تكون بحال متى سلمت لزمت النتيجة عنها وقد ذكرنا
اشارة خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه الان ضربان اقول القياس لا
يخلو اما ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل صريحا او لا تكون فالاول
يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا اما الاقتراني فمثاله ما ذكرناه في الفصل الذي
مضى واما الاستثنائي فيعرف انه قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا وان
المنتج من المتصل قسمان احدهما ما يستثنى فيه عين المقدم حتى ينتج عين التالي
مثل قولنا ان كان عبدالله غنيا فهو لا يظلم لكن عبدالله غني ينتج عين التالي وهو
انه لا يظلم والثاني الذي يستثنى فيه نقيض التالي مثل ان يقال ان كانت هذه
الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا ثم نستثني نقيض التالي ونقول لكنها
غيرت فينتج نقيض المقدم وهو انها ليست حمى يوم فالقسم الاول وهو الاستثنائي
الذي يكون عين النتيجة فيه حاصلا بالفعل والقسم الثاني هو الذي يكون نقيض
النتيجة فيه حاصلا فهذا هو فائدة هذين المثالين ثم اعلم ان الاقترانيات اما
ان تكون من الحمليات فقط او من الشرطيات فقط او تكون مختلطة والشرطيات
اما ان تكون من المتصلات فقط او من المنفصلات فقط او تكون مختلطة
وفي هذا الكتاب ذكر الشيخ الحمليات باصنافها وقدمها على الشرطيات لبساطتها

وذكر من الشرطيات ما هو اقرب الى الطبع وبعد الفراغ عن اصناف الاقترانيات
شرع في الاستثنائيات وبعد الفراغ عن انواع الاقيسة ذكر بعض توابع الاقيسة
ولواحقها اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني الى الحكم
اقول كل قضية ففيها منسوب ومنسوب اليه فاذا كانت النسبة بينهما
مجهولة وطلبنا شيئا يعرفنا ذلك المجهول مثلا اذا اردنا ان نعلم ان الجسم هل هو
محدث ام لا فالمطلوب ان الحدوث هل هو ثابت للجسم ام لا فعند ذلك نطلب
شيئا ثالثا بين الثبوت لكليهما ولكن ذلك مثلا المؤلف فان ثبوت الحدوث
للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فهاتان النسبتان المعلومتان تفيدان
العلم بثبوت الحدوث للجسم فهذا الثالث لا بد وان يكون له الى كلا الطرفين نسبة
معلومة ولا شك انه يحصل بسبب نسبته الى الطرفين مقدمتان فهذا الثالث
المنتسب الى كلا الطرفين يعرف حال النسبة المجهولة بين الطرفين ويسمى الاوسط لان
الذهن حاكم باتصاف الجسم بالمؤلف واتصاف المؤلف بالمحدث فهو واقع في وسط
الترتيب الذهني وربما يكون واقعا في وسط الترتيب الخارجي على ما حققناه فيما
مضى فلا جرم يسمى اوسط فظاهر مما قلنا ان القياس الواحد لا بد فيه من حدود
ثلثة اثنان هما موضوع المطلوب ومحموله والثالث هو الذي ينسب اليهما جميعا
وتبين انه لا يمكن ان تزيد الحدود او تنقص عن هذه الثلثة فالحد المكرر في المقدمتين
هو الاوسط وقد عرفت انه لماذا يسمى بالاوسط وموضوع المطلوب هو الاصغر
ومحموله هو الاكبر وانما سمي الموضوع بالاصغر لان في القضية الكلية يمكن ان يكون
الموضوع اخص من المحمول ويمتنع ان يكون المحمول اخص منه بل اما ان يكون مساويا
او اعم منه فلما كان الموضوع اخص منه لا جرم جعل الموضوع اصغر والمحمول
اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى و
اجتماع الاصغر والاكبر يسمى النتيجة وههنا بحث لا بد منه وهو انا حكمنا ههنا بوجوب
تكرر الاوسط وحكمنا ايضا انه متى كان متكررا كان منتجا اما الاول ففيه اشكال
لان الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج وانتجنا ان آ مساو للمساوي لج
ففي هذا القياس الاوسط ليس بمتكرر والنتيجة ليست حاصلة من اجتماع الطرفين

اما

اما ان الاوسط ليس بمكرر فلان المقدمة الاولى وهي قولنا آ مساو لب فالالف
هو الموضوع والمساوي لب هو المحمول ثم اذا قلنا ب مساو لج جعلنا موضوع
هذه القضية الباء فقط وليس هذا تمام محمول المقدمة الاولى فان محمولها كان
هو المساوي لب لا الباء فقط فظاهر ان الاوسط غير مكرر ثم اذا انتجنا ان آ مساو
للمساوي لج فموضوع هذه النتيجة هو آ وهو موضوع الصغرى لا محمولها فهو
مساو للمساوي لج وليس ذلك محمول الكبرى فان محمولها هو مساو لج فقط نظرا
بعض الاوسط جعل جزءا من الاكبر فانتقل هذا القياس وان كان في الظاهر كما
ذكرتم لكن عند التحقيق الاوسط فيه مكرر لان تقريره هكذا آ مساو لب وكل
ما هو مساو لب فهو مساو للمساوي لج ينتج آ مساو لج فنقول هذا باطل من وجوه الاول
وهو ان ج اما ان يكون مساويا لب او لا يكون فان لم يكن مساويا لب لم يجب ان
يكون المساوي لب مساويا لج فالكبرى كاذبة وان كان ج مساويا لب فقولنا كل
ما هو مساو لب دخل فيه ج فاذا حكمنا على كل ما يساوي ب ان يكون مساويا لج
لزم ان يكون ج مساويا لج وهذا ايضا كاذب لان المساواة تعد المغايرة الثاني
ان قولنا وكل ما يساوي ب فهو يساوي ج قضية لا يعرف صدقها الا اذا عرفنا
ان ب يساوي ج وان مساوي المساوي مساو واذا تعذر معرفة صدق هذه القضية
الا بابانة القياس على الوجه الاول فكيف يمكن تصحيحه بابرازه على الوجه بل
يصير ذلك بيانا دوريا الثالث هب انا اذا جعلنا الاوسط فيه مشتركا انتج
ولكنه بدون ذلك ايضا ينتج فان بداهة العقول قاضية بان آ اذا كان مساويا
لب وب مساو لج وجب ان يكون الف مساويا للمساوي لج وان لم يخطر بالبال
ما قلتموه الاشكال الثاني انهم اتفقوا على ان المحمول في المحمول في الشيء يجب ان يكون
محمولا في الشيء مع انا اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت يجب ان تكون
الدرة في البيت والاوسط ههنا غير مكرر لان قولنا الدرة في الحقة محمول ليس
الحقة بل الكون في الحقة ثم انا اذا اعدنا والحقة في البيت فقد اعدنا بعض المحمول
ولا يخطر بالبال معقولان في ليس من المحمول بل هو كالرابطة لان المحمول بالحقيقة
هو هذا العدد لان محمول الشيء صفته وفي قولنا الدرة في الحقة جعلنا

الثاني ط

الحصول في الحقيقة والكون فيها صفة للدرة لا انا جعلنا الحقيقة صفة لها فظاهر ان ههنا الاوسط غير مكرر فهذا ما يتعلق بهذا الموضع واما الموضع الثاني فهو قولنا اذا كان الاوسط مكررا الخ ففيه الاشكال المشهور من انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس لزم ان يكون الانسان جنسا وهو كاذب والجواب المشهور عنه ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس هو الحيوان المحمول عليه الانسان لان الحيوان بلا شرط ان يكون معه غيره الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره كما عرف والجنسية محمولة على الحيوان المجرد وهو صورة عقلية وهو غير محمول البتة على الانسان بل المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه شيء اصلا فلما اختلف الاوسط لا جرم لم يلزم الانتاج وهذا الجواب ضعيف من وجوه الاول فلانه اذا كان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير محمول على الانسان والفرس وسائر الانواع فلا يكون الحيوان الجنس مقولا على شيء من الحقائق المختلفة فيكون الحيوان من حيث انه موضوع انه جنس ممتنع ان يكون مقولا على شيء فضلا عن ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق واما ثانيا فلان الشيخ هو الذي علمنا ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل جزءا ومادة قال في الشفاء ان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا هذا القدر وان يكون ما بعده خارجا عنه كان مادة فلا ان وان اخذ بشرط ان يكون حيوانا من غير ان يلتفت الى شرط التجريد والالحاق كان ذلك جنسا وهذا الكلام كرره في كتاب الشفاء في عدة مواضع وهو نص ما ذكره في حل هذا الشك واما ثالثا فلان الحيوان بشرط التجريد يكون جزءا والجزء اقدم من الكل في الوجود فيكون الجنس سابقا على النوع في الوجود فلا يكون الفصل مقوما له ويكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له وكل ذلك مما ابطله الشيخ في فصول المقالة الاولى من كتاب البرهان وفي خاتمة الالهيات في الشفاء فليرجع في تحقيقه اليه فظهر ضعف هذا الجواب فيكون الجواب ان يقال الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الانسان لا كيف اتفق لكن بشرط ان يكون معه محمولا على حقيقة اخرى وبالجملة فالحمل

على

مجالا الشركة هو الجنسية واعتبار حمله على الانسان وحده ليس كذلك حملا بجال الشركة فلا يلزم استمرار وصف الجنسية للحيوان عندما يكون محمولا على الانسان من حيث انه كذلك وههنا جواب اخر اظهر منه وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان فان قلنا الحيوان جنس كانت الكبرى مهملة فكانت جزئية فلا تنتج وان قلنا وكل حيوان جنس كذبنا لان كل شخص من الحيوان ليس بجنس شارح الى صنف الاقترانيات الحملية اما القسمة الحاصرة قوله الاوسط اما ان يكون محمولا عليهما واما ان يكون موضوعا لهما والاول ينقسم الى قسمين فاما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما ان يكون موضوعا فيهما والاول ينقسم الى قسمين فاما ان يكون محمولا والاول يسمى بالشكل الاول فان الترتيب الطبيعي غير حاصل الا فيه لان الذهن ينتقل من الموضوع الى الاوسط الذي هو مبدأ الثبوت لموضوعه الى المحمول فيكون الاوسط في نفسه اوسط في الذهن فلا جرم كان ادراكه سهلا بينا ثم هذا الشكل ان عكس كبراه صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك يرد الشكل الثاني الى الاول بعكس الكبرى وان عكس صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك يرد الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست مقدمتيه صار الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير كلتا مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووضع الاوسط على طرفي القياس وقوله ولا ينتج منها شيء غير جزئي وذلك لان الانتاج انما يحصل اذا كان حكم احدى المقدمتين يتعدى الى المقدمة الاخرى واذا كانتا جزئيتين لم يجب ذلك الاندراج فلا يلزم النتيجة واعلم ان القضايا التي حصلناها سبعة الممكنة العامة والمطلقة العامة والمطلقة المنعكسة والضرورية والوجودية العامة والوجودية المنعكسة والممكنة الخاصة فاذا جعلنا كل واحد منها صغرى وضممنا اليها الكل حصل في كل شكل تسعة واربعون نوعا من الاختلاطات فليكن هذا مضبوطا عندك فانه عظيم النفع الشكل الاول من شرطه في ان يكون قياسا منتجا القرينة اقول هذا الشكل اذا كان صغراه موجبة وكبراه

كلية انتج واذا فقد الشرطان او احدهما فانه لا ينتج اما بيان انه عند حصول
الشرطين ينتج فلما ذكرناه في الكتاب وهو ان الصغرى اذا كانت موجبة دخل
الاصغر في الاوسط اما كله ان كانت الصغرى كلية او بعضه ان كانت جزئية
ثم اذا حكم على كل الاوسط بحكم سلبا كان او ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى
ما تحت الاوسط فلا جرم كان منتجا واما بيان انه لا يجب الانتاج عند اختلال
احد الشرطين فلانه اذا كانت الصغرى سالبة حتى كان الاصغر مباينا للاوسط
امكن ان يكون الاكبر المقول على الاوسط مقولا ايضا على الاصغر وذلك اذا كان
الاصغر والاوسط داخلين تحت الاكبر مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان
وكل انسان حيوان فالحق ان كل فرس حيوان ويحتمل ايضا ان يكون الاكبر المقول
على الاوسط غير مقول على الاصغر مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان و
كل انسان ناطق فالحق ان لا شيء من الفرس بناطق فظهر ان الصغرى السالبة لا
تنتج واما ان الكبرى الجزئية لا تنتج فلان الاوسط ربما كان اعم من الاصغر
فاذا حكم على بعضه بالاكبر فذلك غير البعض المحمول به على الاصغر مثل قولنا
كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس والحق ههنا هو السلب ويحتمل ان يكون
البعض الذي جعل موضوع الاكبر هو المحمول على الاصغر مثل قولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق ههنا هو الايجاب فلما اختلف الحال
بقي على عقمه واذا عرفت ذلك فنقول القضايا على ما عرفت اما مخصوصة
او مهملة او محصورة فاما المخصوصات فلا فائدة في تركيبها لا قيسة عنها
والمهملة في قوة الجزئية فالقضايا النافعة في العلوم هي المحصورات وهي
اربع فاذا فرضناها صغريات واضفنا اليها كل واحد من تلك الاربعة حصل في
كل شكل ستة عشر ضربا لكن الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية لا تنتج
فسقطت ثمان قرائن والكبرى الجزئية لا تنتج فسقط اربعة اخرى فبقيت
القرائن المنتجة اربعة الضرب الاول من كليتين موجبتين ينتج كلية
موجبة كل ج ب وكل ب آ ينتج فهو كل ج آ الضرب الثاني من كليتين
والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج فلا شيء من

ج

ج آ الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة بعض
ج ب وكل ب آ فبعض ج آ الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج ليس كل ج آ
وهذه الضروب الاربعة حاصلة في القضايا السبعة وهي بينة بنفسها
الا في حالة مادة الامكان فانا اذا قلنا بالامكان كل ج ب لم يكن الجيم مندرجا
بالفعل تحت الباء فاذا حكمنا على الباء بامكان الالفية لم يكن ذلك الحكم متناولا
بالفعل ج ولكنه يمكن ان يتناوله فان الاكبر الممكن للاوسط الممكن للاصغر
ممكن ان يكون للاصغر لان امكان الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه امكانا
واعلم ان الممكن الخاص والوجودي لما كان سلبهما منعكسا على الايجاب لا جرم
صح لان تكون الصغرى سالبة فيهما قال لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان
الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان
يكون بالقوة وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام اقول اذا جعلنا
الممكنة صغرى سواء كانت ممكنة عامة او خاصة وجعلنا الكبرى مطلقة يحتمل
ذلك وجوها اربعة الاول ان تكون المطلقة مطلقة عامة الثاني ان تكون
مطلقة منعكسة الثالث ان تكون وجودية عامة الرابع ان تكون وجودية
منعكسة فيحصل من ضم الممكنة العامة والخاصة الى هذه الاربع ثمان
اختلاطات وتارة تكون الممكنة صغرى وتارة تكون كبرى فيكون مجموع هذه
الاختلاطات ستة عشر والشيخ ههنا اشار الى اختلاط الممكن بالمطلق العام
اذا كان المطلق كبرى لكنا نتكلم اولا في الاختلاط الممكن بالوجودي ثم نتكلم
في ما اشار الشيخ اليه فنقول اذا كانت الكبرى وجودية عامة او وجودية
منعكسة فالنتيجة ممكنة خاصة مثاله كل ج ب بالامكان وكل ب آ بالوجود
ينتج كل ج آ بالامكان الخاص وبيانه بطرق ثلثة الاول انا نفرض الصغرى الممكنة
وجودية ونقول انه لا يلزم من هذا الفرض محال والا لكان لا يوجد الممكن الا
عند وجود ذلك المحال وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فالممكن محال
هذا خلف واذا ثبت ذلك فنقول النتيجة ممكنة خاصة والا فليكن الصادق

اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب في البعض وذلك باطل لانا اذا فرضنا الصغرى
الممكنة موجبة وجودية وضممناها الى الكبرى الوجودية كانت النتيجة وجودية
خالية عن الضرورة وذلك يبطل ضرورة الايجاب او السلب في البعض او
الكل الثاني لو فرضنا الحق ضرورة السلب في البعض وهو بالضرورة ليس كل
ج ا فلنجعله كبرى ونضمها الى الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا
بالوجود كل ج ب وبالضرورة ليس كل ج ا ينتج من الشكل الثالث على ما ستعلم
بالضرورة ليس كل ب ا وكان الحق كل ب ا هذا خلف وان جعلنا السالبة صغرى
وضممناها الى الكبرى القياس صار هكذا بالضرورة ليس كل ج ا وبالوجود كل ب ا
فبالضرورة ليس كل ج ب ينتج من الشكل الثاني على ما ستعلم بالضرورة ليس كل
ج ب وقد كان كل ج ب بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق ضرورة الايجاب
فلنجعلها كبرى اولاً ونضم اليها الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا
بالوجود كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج من الثالث بالضرورة بعض ب ا
وقد كان كله بالوجود هذا خلف ولنجعلها صغرى ايضاً ونضم اليها الكبرى
الوجودية هكذا بالضرورة بعض ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج بالضرورة ليس كل
ج ب وقد كان كله بالامكان هذا خلف ولكن لقائل ان يقول الموجبتان لا تنتجان
في الثاني لانا سنبين ان الموجبتين في اختلاط الضروري بغيره تنتجان واعلم
ان المتقدمين انما احتاجوا في هذه البيانات الى فرض الممكن موجوداً لاعتقادهم
ان الممكن اذا اختلط بالضروري في الثالث وكانت الكبرى ضرورية لم تكن
النتيجة ضرورية فلاجل ذلك احتاجوا الى ان فرضوا الممكن موجوداً حتى يكون
ذلك اختلاطاً بين المطلق والضروري المنتج للنتيجة الضرورية لكنا اذا نظرنا
الى الحق نفسه وبينا ان اختلاط الممكن والضروري في الثالث ينتج الضروري
اذا كانت الكبرى ضرورية اكتفينا باظهار الخلف المذكور من غير حاجة الى فرض
الممكن موجوداً فان قيل لم تنكرون على من يقول النتيجة ليست بالامكان الخاص
بل اما بالامكان الاخص او بالاطلاق الاخص فنقول اما انه لا يجب ان يكون
بالامكان الاخص لانه من الجائز ان يكون الاكبر اعم من الاوسط حتى يكون ثبوته

للاوسط

للاوسط وللاصغر ثبوتاً وجودياً لا بالامكان الاخص واما انها لا يجب ان تصدق
وجودية لانه يجوز ان يكون الواحد من الاصغر لا يوجد له البتة الاوسط
من وقت حدوثه الى وقت فساده ويكون الاكبر مساوياً للاوسط لا يوجد
في الاصغر الا عند وجوده فلاجل ذلك لا يصير الاصغر موصوفاً بالاكبر قط
مثاله قولنا كل انسان يمكن ان يكتب وكل كاتب ماس بقلمه القرطاس فليس يلزم
ان يصدق بالاطلاق ان كل انسان ماس بقلمه القرطاس فالحاصل ان احتمال كون
الاكبر اعم من الاوسط يمنع من وجوب كون النتيجة ممكناً اخص واحتمال كونه
مساوياً للاوسط يمنع من كونها وجودية الطريق الثالث في بيان كون النتيجة
ممكنة وهو البيان الذي المذكور في هذا الكتاب ان الاصغر على تقدير حصول
الاوسط له كان الاكبر ايضاً حاصلاً وعلى تقدير ان لا يكون حاصلاً وكان ممكن
الحصول كان الاكبر ايضاً ممكن الحصول فالنتيجة اذاً ما يصدق على كل حال
هو الممكن الخاص هذا اذا كانت الكبرى وجودية سواء كانت عامة او منعكسة
اما اذا كانت مطلقة عامة او منعكسة فالنتيجة ممكنة عامة لان المطلقة
ان كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية على ما سنبينه وان كانت وجودية
كانت ممكنة خاصة على ما عرفته واذا احتمل القسمان فالواجب ما يعمهما و
هو الامكان العام هذا كله اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى و
كانت الممكنة كبرى كانت النتيجة ممكنة لان الاصغر داخل بالفعل تحت الاوسط
فيكون الحكم بامكان الاكبر له متعدياً الى الاصغر قال فاذا كان كل ب ا
بالضرورة الى آخر هذا الاختلاط اقول لما فرغ من بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى
الممكنة والكبرى المطلقة شرع في بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة
مع الكبرى الضرورية والحق انها ضرورية مثاله بالامكان كل ج ب و
بالضرورة كل ب ا ينتج بالضرورة كل ج ا وبيانه من وجهين الاول انه لو كذب
بالضرورة كل ج ا صدق نقيضه ويلزمه بالامكان العام ليس بعض ج ا فيحتمل
ان يكون الحق بالضرورة ليس بعض ج ا ويحتمل ان يكون الحق بالامكان
الخاص ليس بعض ج ا فان فرضنا الاول وضممنا اليه كبرى القياس هكذا

١٣٩

بالضرورة ليس بعض ج آ وبالضرورة كل ب آ ينتج بالضرورة ليس بعض ج ب
لكان كل ذلك بالامكان هذا خلف وان فرضنا الثاني وضممنا اليه صغرى
القياس هكذا بالامكان كل ج ب وبالامكان بعض ج آ ينتج بالامكان بعض
ب آ وكان كله بالضرورة هذا خلف الطريق الثاني وهو المذكور في
الكتاب انا اذا قلنا بالضرورة كل ب آ عنينا به ان كل ما يوصف بب ولو
في لحظة واحدة فانه واجب الاتصاف بالالف في جميع زمان وجوده سوا
كانت الباثية باقية او زائلة فانا اذا قلنا كل متحرك بالضرورة جسم عنينا
به ان الذي يتصف بالمتحركية فهو واجب الاتصاف بالجسمية في جميع زمان
وجوده لا ان ذلك الوجوب مختص بزمان حصول المتحركية بل ذلك حاصل في
زمان حصول المتحركية وقبله وبعده فاذا عرفت ذلك فنقول انا اذا فرضنا
الصغرى الممكنة وجودية لم يلزم من ذلك محال فحينئذ يصير الجيم موصوفا
بالفعل بانه ب وحكمنا بان كل ما يتصف بالبا فانه في كل زمان وجوده
يجب ان يكون موصوفا بالالف وجب ان تكون الالفية حاصلة للجيم في
كل زمان وجوده سوا كان موصوفا بالبا او لم يكن فان الذي عرف في
وقت واحد انه دائما موصوف بوصف علم انه في كل الاوقات كذلك ولو
كانت الالفية لا تدوم للجيم الا عند اتصاف الجيم بالبا لكذب قولنا كل ما
يتصف بالبا فانه دائما موصوف بالالف مع انا قد فرضناه صادقا فظهر
ان النتيجة ضرورية قال لكن الصغرى لو كانت ممكنة او مطلقة يصدق
معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة لا
موجبة فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل
موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شي نذكره ولا يلتفت الى ما يقال
من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل في الكيفية والكم وعلى
الاستثنا المذكور اقول لما بين حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة او الضرورية

١٤٠

ثانيا اراد ان يبين حكما آخر من احكام صغراه وهو ان صغرى هذا الشكل وان وجب ان
تكون موجبة لكنها اذا كانت ممكنة خاصة او مطلقة خاصة يصدق معها
السالبة جاز ان تكون سالبة لان المقصود من ايجاب الصغرى اندراج
الاوسط والممكن والوجودي الممكان ايجابهما صادقا مع سلبهما كان الاندراج
حاصلا ثم بعد ذلك ذكر ان النتيجة في هذا الشكل تابعة للكبرى في جميع المواضع
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة فيه ممكنة
تابعة للصغرى فاما قوله او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة
فهذا ليس من جملة المستثنيات فان حكم المستثنى يجب ان يكون مخالفا لحكم المستثنى
عنه وهو قد حكم بان النتيجة تابعة للكبرى في الجهة والكيفية فلو كانت
هذه الصورة مستثنى عنها لوجب ان تكون النتيجة ههنا مخالفة للكبرى
في الجهة والكيفية وليس الامر كذلك فان الكبرى ههنا موجبة ضرورية والنتيجة
ايضا موجبة ضرورية بل هذا عطف على ما قبل ذلك ونظم الكلام هكذا لكن الصغرى
ان كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج
او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
والفائدة في ذكره انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا
الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك نستانف فنقول
فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية والا في شي
نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فان النتيجة
ضرورية تابعة للصغرى كما بينه بعد ذلك عن قريب وعلى هذا التقدير يكون
نظم الكلام مستقيما واظن انه كان في الاصل كذلك لكنه وقع فيه تقديم وتاخير
لغلط من قبل الناسخ فهذا ما عندي فيه والحاصل ان النتيجة تابعة للكبرى
الا في هذين الموضعين وهو موضع بحث فيشبه ان تكون ههنا مواضع غير هذين
وتكون جهة النتيجة فيها مخالفة لجهة الكبرى منها اذا كانت الصغرى ممكنة
عامة والكبرى مطلقة وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة مخالفة لجهة المقدمتين

ومنها ان الصغرى المطلقة العامة والكبرى المطلقة المنعكسة فان النتيجة مطلقة
عامة تابعة للصغرى لان الاكبر اذا كان دائما بدوام الاوسط فان كان الاوسط
دائما بدوام الاصغر كان الاكبر لا محالة دائما بدوام وصف الاصغر وان لم يكن الاوسط
دائما بدوام وصف الاصغر جاز ان يكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر بان
يكون الاكبر اعم من الاوسط فيكون دائما له وللاصغر وجاز ان لا يكون واذا احتمل
الحالان كانت النتيجة ما يعمهما وهو الاطلاق العام ومنها اذا كانت الصغرى وجودية
والكبرى مطلقة منعكسة فالنتيجة مطلقة عامة لان الاكبر موجود في كل زمان
الاوسط والاوسط موجود في بعض زمان الاصغر فالاكبر ايضا موجود في ذلك
الزمان ويحتمل ان يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دائما ويحتمل ان لا يكون
فالنتيجة مطلقة عامة فاما اذا كانت الصغرى وجودية منعكسة والكبرى مطلقة
منعكسة كانت النتيجة تابعة للكبرى فان الاكبر دائم بدوام الاوسط الدائم بدوام
وصف الاصغر فيكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر ويحتمل ان يكون دائما بدوام
وجوده ويحتمل ان لا يكون فالواجب ما يعمهما وهو المطلقة المنعكسة قال واعلم
انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى
تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه
ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا
ما لا دائما فهذا خلاف الصغرى اقول الصغرى الضرورية لا تتألف مع الكبرى
الوجودية العرفية وقد عرفت فيما تقدم ان الذي يدوم المحمول بدوام وصف
الموضوع ثم وصف الموضوع لا يدوم بدوام وجود الذات هو الوجودية العرفية
مثاله قولنا بالضرورة كل فلك متحرك ثم قلنا وكل متحرك فهو متغير لا دائما
بل ما دام متحركا فقد حكمنا في الكبرى ان المتحركية ما دامت ثابتة كانت المتغيرية
ثابتة فعدم دوام المتغيرية في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركية لكل
المتحركات لان لا دوام اللازم يدل على لا دوام الملزوم لكنا قلنا في الصغرى ان
الفلك متحرك دائما وذلك يناقض المذكور في الكبرى قال صاحب البصائر اما الحكم

بان

بان هذا الاختلاط غير منتج فهو صحيح لكن التعليل بكذب الكبرى لا يستقيم من كل الوجوه
فان اللادوام اذا جعلناه جزء المحمول لزم كذب الكبرى كما ذكره اما اذا جعلناه جزء
الموضوع لم يلزم كذب الكبرى فانه من الجائز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر مثلا
كالمتحرك فانه اعم من الفلك وهو دائم للفلك غير دائم للعنصر فيصح ان نقول كل
فلك متحرك دائما ثم نقول وكل متحرك لا دائما فهو متغير وعلى هذا الوجه لا تصير
الكبرى كاذبة لكن لا يكون الاوسط مشتركا فالصحيح ان نقول اما بطلان هذا الاختلاط
بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط فاما الاقتصار على كذب الكبرى فذلك
غير جائز والجواب عنه من وجهين ذكرهما اهل التحصيل من المتأخرين الاول
انا اذا اخذنا اللادوام جزءا من الموضوع اختلف الاوسط وعند ذلك لا يبقى القياس
لان القياس هو الذي يلزم من تسليم ما فيه من القضايا تسليم المطلوب وعند اختلاف
الوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا تكون القضايا المذكورة فيه صغرى
وكبرى لان الصغرى انما تكون صغرى اذا كانت جزء قياس وكذلك الكبرى فالشيخ
لما حاول بيان كذب الكبرى فلا بد وان يفرضه على وجه تبقى الكبرى كبرى و
يبقى القياس قياسا حتى يمكنه ان يبين كذبه وذلك انما يبقى اذا كان اللادوام جزءا
من المحمول الا ترى انه لما حاول التعليل باختلاف الاوسط في كتاب الاوسط
جعل ذلك علة لا لكذب الكبرى بل لارتفاع القياس فظهر استقامة كلامه في الكتابين
الثاني هو ان القضية انما تصير وجودية اذا كان اللادوام جزءا من المحمول اما اذا
كان جزءا من الموضوع لم تكن وجودية بل مطلقة لانا اذا قلنا كل متحرك لا دائما
فهو متغير لم يكن فيه بيان دوام المحمول او لا دوامه وقد عرفت ان القضايا انما
تختلف لاجل اعتبار كيفية ثبوت المحمولات للموضوعات فظهر ان القضية لا تصير
وجودية الا اذا جعل اللادوام جزءا من المحمول لكن بعضهم زيف هذا الجواب بان
قال انا نعتبر اللادوام جزءا من الموضوع والمحمول معا فنقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط
لا دائما فهو موصوف بالاكبر لا دائما فهذه القضية وجودية من حيث ان محمولها غير
دائم بدوام ذات الموضوع ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الوسط والاعتماد
في الجواب على الاول واقول سبب ان الصغرى الضرورية لا تتألف مع الوجودية العرفية فيه

لكنها تتألف مع الوجودية العامة وتكون النتيجة تابعة لها فاك بل يجب ان تكون
الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية
لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما تكون ضرورية لانا نحكم بدوام ب مادام ج بدوام ا
بالضرورة اقول لما بين ان الصغرى الضرورية لا تتألف مع الوجودية العرفية
بين انها تتألف مع المطلقة العرفية وهي التي يدوم محمولها بدوام موضوعها
من غير اعتبار شرط اللادوام هكذا كل فلك متحرك وكل متحرك فهو متغير ما دام متحركا
فالمتغيرية دائمة بدوام المتحركية والمتحركية دائمة بدوام ذات الفلك فيلزم ان
تكون المتغيرية دائمة بدوام ذات الفلك لان اللازم للدائم دائم وحكم الشيخ على هذه
النتيجة بانها ضرورية يشبه ان يكون لاعتقاده ان الدائم في الكليات ضروري
ولكن ذلك يناقض ما ذكره اولا من ان ذلك خارج عن علم المنطق فاذن الاولى ان
يقال هذه النتيجة دائمة، الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل انه لا قياس فيه
عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في انه
لا قياس عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف ما كانتا بل
انما الخلاف في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون
انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك اقول هذا الشكل لا ينتج الا اذا اختلفت
مقدمتاه في الكيفية فالموجبتان لا تنتجان لان الشيء الواحد قد يكون محمولا بالايجاب
على شيئين متباينين مثل الحيوان المحمول على الانسان والفرس وعلى شيئين متوافقين
مثل الحيوان المحمول على الانسان والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب
وكذلك السالبتان فان الشيء الواحد قد يكون مسلوبا عن شيئين متباينين مثل الحجر
المسلوب عن الانسان والفرس وعن شيئين متوافقين مثل الحجر المسلوب عن الانسان
والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب فظهر انه لا بد من اختلاف مقدمتي
هذا الشكل بالسلب والايجاب وحاصله راجع الى ان الوسط لما كان حاصلا لاحد الطرفين
وغير حاصل للطرف الاخر وجب تباين الطرفين اذ لو لم يتباينا لاستحال اتصاف احدهما
بما لم يتصف به الاخر واذا عرفت ذلك ظهر عندك انه لا ينعقد القياس في هذا الشكل
عن الممكنتين الخاصتين والممكنتين العامتين والخاصتين والمطلقتين العامتين والخاصتين
ولا

ولا عن خلط بعض هذه مع بعض لان السلب والايجاب لا يجب دوامهما في هذه المواد واذا لم
يجب ذلك لم يحصل التعاند فلا يحصل بسببهما التعاند بين الاصغر والاكبر والسر فيه
انه متى كان السلب والايجاب غير متنافيين كما في هذه المواضع لم يكن القياس منتجا وان
كان ذلك حاصلا في الظاهر واما اذا كان التنافي حاصلا في الحقيقة وان لم يكن ظاهرا
في اللفظ كان منتجا مثل اختلاط الضروري بغيره اذا كانا موجبتين على ما سيأتي
قال ثم في المطلقة الصرفة والممكنات فان الخلاف فيها ذلك بعينه ولا قياس منها
عندنا في هذا الشكل وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد
شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب عنهما بالسلب المطلق وقد يوجد ويسلب عن كل
واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب
من ذلك ان الشيء مسلوب عن نفسه او احد الشيئين مسلوب عن الاخر وقد يعرض جميع هذا
للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر
فلا يلزم اذن مما ذكره سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة اقول انه حكم اولا انه لا قياس
عن المطلقات العامة وعن الممكنات العامة وثانيا انه لا قياس عن المطلقات الخاصة والممكنات
الخاصة وحجة ذلك ما ذكرناه لكنا نعيدها لتفسير الفاظ الكتاب فنقول الشيء
الواحد قد يحمل على الشيء الواحد تارة بالايجاب وتارة بالسلب مثل ان يقال زيد ضاحك حين
زيد ليس بضاحك ولا يوجب ذلك سلب الشيء عن نفسه بل الشيئان المحمول احدهما على
الاخر قد يحمل على احدهما ما يسلب عن الاخر ولا يلزم من ذلك سلب احدهما عن الاخر مثل ما
اذا قلنا هذا الانسان ضاحك هذا الناطق ليس بضاحك ثم لا يجب ان يقال هذا
الانسان ليس هذا الناطق فهذا اذا كان الاصغر والاكبر شيئين جزئيين فاما اذا
كانا كليين فالامر ايضا كذلك فانه يصح ان يحمل الشيء بالايجاب المطلق على جزئيات كلي
ويسلب ذلك بالسلب المطلق بعينه عن تلك الجزئيات مثل ان نقول كل واحد من الناس ضاحك حين
ولا واحد من الناس بضاحك ولا يلزم منه سلب تلك الجزئيات عن انفسها وايضا يصح ان يوجد
كليان متلازمان ثم يحمل على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الاخر مثل ان نقول كل انسان
ضاحك ولا شيء من الناطق بضاحك حين ثم لا يلزم من سلب الناطق عن الانسان فظهر ان الجزئي الواحد
والجزئيات المتوافقة بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليين المترافقين لا يصح ان يحمل على

كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شئ بالايجاب المطلق ثم بالسلب المطلق ومع ذلك فلا يصح
سلب شئ من هذه الاقسام الاربعة عن الشئ بل الحق في هذه المواضع الايجاب وايضا
فالجزئيان المتباينان والكليان المتباينان قد يوجب على احدهما شئ بالايجاب المطلق
ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ويكون الحق هناك السلب ولما كان اللازم الحق تابعا في
السلب تارة والايجاب اخرى لم انفاعية والقول الحاصل من هذه التطويلات ان الاشتراك في
شئ من الصفات لا يكون ذلك قد بها ثلاث فقد يكون ايضا للمختلفات اذا كان ذلك مشتركا
بين المتباينات والمتوافقات لا جرم لا يمكن الاستدلال بالاشتراك في اللازم سلبا كان
او ايجابا على كون تلك الملزومات متوافقة او متباينة واما الاختلاف في اللازم الواحد لما
لم يكن الا للاشياء المختلفة لا جرم صح الاستدلال باختلاف اللوازم على تباين الملزومات
واما الجهات الامكانية والوجودية الصرفة فهو من قبيل العوارض والاختلاف في العوارض لا
يوجب اختلاف المعروضات فان الشئ الواحد قد تختلف عوارضه لا جرم كانت الاقيسة
الممكنة والوجودية واختلاطاتها غير منتجة واما الممكنات العامة والمطلقات العامة فلاجل
كونها محتملة للممكنة والمطلقة الخاصتين لم تكن ايضا منتجة فهذا حاصل التحقيق في
اقيسة هذا الشكل قال والذي يحتجون به في الانتاج عن المطلقتين المختلفتين
الكيفية وكبراها كلية ما سنذكره فيما لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لا
العهد هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب واما الخلف فباستعمال النقيض وشرط
النقيض فيهما لا يتضح اقول الذين يعتقدون ان المطلقتين تنتجان يبرهنون على ذلك اما
بالعكس واما بالخلف وكلا الطريقين لا يصح فاذا قلنا بالاطلاق كل ج ب وبالاطلاق
لا شئ من ا ج فهم اعتقدوا انه ينتج بالاطلاق لا شئ من ب ا وذكروا بيانه بالعكس
والخلف اما العكس قالوا نعكس الكبرى السالبة ونضمها الى الصغرى لكنا قد ذكرنا انه لا
ينعكس العكس واما الخلف قالوا ان كذب لا شئ من ب ا صدق نقيضه وهو بعض ب ا
ثم انا نضم اليه الكبرى وهو لا شئ من ا ج ينتج من الاول بعض ب ليس ج وضممنا
الصغرى المحققة ان كل ج ب ولكنا قد ذكرنا ان المطلقتين لا يتناقضان بمجرد الاختلاف
بالسلب والايجاب فظهر ان هاتين الحجتين غير مشتبهتين في المطلق قال انما ينعقد في هذا
الشكل من المطلقات قياسا من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها

من

من شرطها ان تنعكس لو لها نقيض من تاليها وقد علمت ان اي القضايا السالبة كذلك
فهنالك ان كان تاليفه من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية
فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية والحكم في الجهة سالبة
المنعكسة اقول لما فرغ من اقامة الحجة على عدم انتاج المطلقتين وبين ضعف حجتهم
في ذلك بين ان السالبة المطلقة اذا كانت منعكسة فان القياس المنعقد منها ما
يكون منتجا لكن عند حصول شرطين الاول الاختلاف في الكيفية وقد برهنا على
الثاني كلية الكبرى وبرهانه ان الاكبر الذي حمل على بعضه الاوسط قد يكون غير
محمول على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وليس كل انسان ابيض والحق انه لا شئ من
الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا كل انسان ناطق وليس كل حيوان ناطق
والحق ان كل انسان حيوان فلما اختلف علم ان محققها عقيمها اما اذا جعلنا هذه الكبرى
الجزئية صغرى مثل ان نقول ليس كل حيوان ناطق وكل انسان ناطق لزم ليس كل
حيوان انسان وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق فاما على التقدير
الاول يلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو كاذب واما قوله والحكم في الجهة سالبة
المنعكسة وهذا هو مذهب المتقدمين والشيخ رجع عن ذلك في سائر كتبه مثل الشفاء و
الاوسط والنجاة وزعم ان الضروري اذا اختلط بالمطلق كانت النتيجة ضرورية سواء
كانت السالبة مطلقة او لم تكن وبالغ في ابطال مذهبهم وطول فيه فلا ادري كيف
اختار ههنا مذهبهم ولعله غلط وقع من جهة الناسخ وبالجملة فالحق ما ذهب اليه
في سائر كتبه ونحن نذكر ما قيل في هذه المسألة على الاختصار قال المتقدمون اذا كان
بالوجود لا شئ من ج ب وبالضرورة كل ا ب فالنتيجة بالوجود لا شئ من ج ا لادلة
ثلثة الاول انا نعكس الصغرى السالبة ونجعلها كبرى هكذا كل ا ب بالضرورة وبالوجود
لا شئ من ب ج فبالوجود لا شئ من ا ج فينعكس بالوجود لا شئ من ج ا الجواب من وجهين
الاول ان عكس الوجودية لا يكون وجودية صرفة كما بينا بل مطلقا محتملة للضرورة
الثاني لو سلمنا ذلك لكنا بينا ان الوجودية المنعكسة لا تنتج الا مع الصغرى الضرورية في
الشكل الاول وهو جعلنا عكسها مطلقة منعكسة فان الصغرى الضرورية معها تنتج نتيجة
ضرورية وعكس السالبة الضرورية سالبة ضرورية وذلك هو مذهبنا وخلاف مذهبهم

الحجة الثانية لو كان النتيجة بالضرورة لا شيء من ج آ لكان عكسها وهو بالضرورة لا
شيء من آ ج حقاً فنجعلها كبرى ونجعل عكس كبرى القياس صغرى هكذا بعض ب آ
وبالضرورة لا شيء من آ ج ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج وهذا خلف لان الصغرى
الوجودية للقياس الاول كان هكذا بالوجود لا شيء من ب ج فيكون عكسه ايضا
وجوديا وهو لا شيء من ج ب وقد لزم من فرضنا النتيجة ضرورية قولنا بعض ج
بالضرورة ليس ب وهو يناقض الصغرى الحقة فاذن النتيجة ليست ضرورية بل وجودية
فالنتيجة تابعة للسالبة المنعكسة والجواب ان الشيخ ذكر جوابا طويلا في الشفا
لا ارتضيه لكن الذي اعول عليه ان الخلف انما يلزم اذا كان عكس الصغرى السالبة
الوجودية سالبة وجودية وقد بينا انها لا تكون كذلك بل عكسها سالبة مطلقة
عامة محتملة للضرورة فكيف بينا في السالبة الجزئية الضرورية الحجة الثالثة
تمسكوا بهذا المثال بالوجود لا شيء من الابيض بحيوان وبالضرورة كل انسان حيوان
والنتيجة بالوجود لا شيء من الابيض بانسان الجواب ان الصغرى السالبة كاذبة لان
بعض ما يقال له ابيض فهو بالضرورة حيوان اللهم الا ان يعنى المراد منه ان الابيض
من حيث هو ابيض ليس بحيوان لكن هذه السالبة لا تنافي تلك الموجبة الضرورية
او يقال المراد منه انه اذا لم يوجد من الحيوان ما يكون ابيض فانه يصدق في ذلك
الوقت لا شيء من الابيض بحيوان ولكن ان اخذوا الصغرى على هذا الوجه لم تكن الكبرى
ضرورية اذ يحتمل ان لا يوجد في بعض الاوقات احد من الناس فحينئذ يكذب قولنا
كل انسان حيوان والشيخ طول في هذا الموضع من الشفا وحاصله ما اوردناه فاما
اقامة البرهان على ان النتيجة لا تكون تابعة للسالبة المنعكسة في هذا الاختلاط
فلما ذكره بعد ذلك من ان الاوسط اذا كان ضروريا لاحدهما غير ضروري للاخر وجب
ان يكون بين الطرفين مباينة ضرورية والا كان ضروريا لاحدهما كما يكون ضروريا
للاخر ونظهر ان العبرة في هذا الشكل ليست للسالبة المنعكسة قال والضرب الاول
كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ لانا نعكس الكبرى فيصير فينتج لا شيء من ب آ ونضيف
اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى
اقول فائدة قوله العبرة في الجهة للكبرى انما تظهر في المختلطات لا في الاقيسة البسيطة

بينا

بينا انه ليس الامر كذلك الضرب الثاني لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ لانا نعكس
الصغرى فينتج لا شيء من ب آ ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان
كانت مطلقة عامة ما ينعكس السالبة المطلق من المطلق والثالث مثل قولك بعض ج ب ولا
شيء من آ ب ينتج ليس بعض ج آ والا فكل ج آ وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله
بيان اخر غير الخلف ليكن د البعض الذي هو ج وهو ليس ب فيكون لا شيء من د ب
وكل آ ب فلا شيء من د آ وبعض ج د فلا كل ج آ ومن ههنا يعلم ان العبرة للسالبة
فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن جزئيتين اقول اما حكمه في نتائج
هذه الضروب انها تابعة للسالبة في الجهة فقد تبينت انها ليست كذلك فلا فائدة في
اعادة ذلك في كل واحد واحد من الضروب فلنتكلم الان في غرض اخر فنقول هذا
الشكل ايضا مشتمل على ستة عشر قرينة كالشكل الاول الا انا لما اسقطنا الكبرى الجزئية
سالبة كانت او موجبة فقد سقطت منها ثمانية ولما اعتبرنا اختلاف المقدمتين
في الكيفية سقطت من الثمانية الباقية اربع اخرى وبقيت القرائن المنتجة اربعا
ولما كانت قرائنها غير بينة الانتاج احتجنا الى ما يبينها الضرب الاول من كليتين
والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ بيانه من وجوه
ثلثة الاول وهو البرهان اللمي ان الباء لما كان حاصلا لكل الجيم وغير حاصل في شيء من
الالف كان بين الجيم والالف مباينة اذ لو لم تتباينا لكان الالف موصوفا بالباء كما ان
الجيم موصوف به الثاني انا اذا عكسنا الكبرى ارتدت القرينة الى ثاني الشكل الاول
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ فينتج المطلوب الثالث الخلف انه ان كذب لا شيء من ج آ صدق
نقيضه وهو بعض ج آ ولا شيء من آ ب ينتج فبعض ج ليس ب وكان كل ج ب هذا خلف الضرب
الثاني من كليتين والصغرى سالبة لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ وبيانه
بالطرق الثلثة الا انا نحتاج ههنا الى عكسين فانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ثم
نعكس النتيجة الثالث من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى بعض ج ب ولا شيء من
آ ب فبعض ج ليس آ لانه لما كان الباء حاصلا في بعض الجيم وهو غير حاصل في شيء من الالف
كان الالف مباينا لذلك البعض من الجيم واما العكس والخلف فهو ظاهر الرابع من سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ليس كل ج ب وكل آ ب فليس كل ج آ لان الباء لما لم يكن حاصلا

لبعض ج وهو حاصل لكل الالف كان بين الالف وبين ذلك البعض من الجيم مباينة واما
طريق العكس فهو ههنا غير ممكن لان الصغرى سالبة جزئية فلا تفيد العكس والكبرى
كلية وهي تنعكس جزئية والجزئيتان لا تنتجان واما الخلف فهكذا ان كذب ليس كل ج
صدق نقيضه وهو كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب وكان حقا انه ليس كل ج ب هذا
خلف وفيه طريق اخر يسمى الافتراض وهو قياسان احدهما من هذا الشكل والاخر
من الشكل الاول فلنفرض الجيم الذي ليس ب د فنقول لا شيء من د ب ونضم اليها
الكبرى وهي كل ا ب ينتج من هذا الشكل لا شيء من د ا وهو احد القياسين ثم نقول
بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا وهو المطلوب وقول الشيخ ههنا ان
العبرة في الجهة للسالبة فقد عرفت انه ليس الامر كذلك بخلاف هذا كله وليس في المقدمات
ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في
منع انعقاد القياس عن مطلقين من ذلك الجنس يوجب منع القياس من هذا الخلط
وان كان من الجنس الذي نستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا
روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور رجع
بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف وانتج ولكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول
وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياسا الا في تفصيل لا نحتاج
اليه ههنا اقول قد عرفت ان اختلاط الممكن والمطلق يقع على ستة عشر وجها
ثمانية منها لا تنتج فان الممكن العام والخاص اذا اختلطا بالمطلق العام والوجودي
العام مع احتمال ان تجعل الكبرى مطلقة تارة وممكنة اخرى حصلت ثمان اختلاطات
غير منتجة بالبرهان المذكور واما الممكنات اذا اختلطت بالمطلقة العرفية والوجودية والتي
العرفية فان كان الكبرى مطلقة كان الاختلاط منتجا فلنذكر ضروبه الضرب الاول
كل ج ب بالامكان العام بيانه بالطرق الثلاثة اما الخلف فلان الاصغر ممكن الاتصاف
بالاوسط وكل ما اتصف بالاوسط استحال اتصافه بالاكبر فامكان اتصافه بالاوسط
المنافي للاكبر يوجب امكان خلوه عن الاكبر وكما انا حكمنا بامكان اتصاف الاصغر
بالاوسط بحيث يصدق ذلك الامكان سواء كان ذلك الاتصاف حاصلا او غير حاصل فكذلك
يجب الحكم بامكان خلوه عن الاكبر بحيث يصدق ذلك الامكان سواء كان ذلك الخلو

حاصلا

حاصلا او غير حاصل وذلك هو الامكان العام واما بيانه بالعكس فهو انا اذا عكسنا
الكبرى كانت الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة منعكسة في الشكل الاول واما بالخلف
فهو انه اذا كذب لا شيء من ج ا بالامكان العام صدق بالضرورة بعض ج ا ولا شيء من
ا ب بالاطلاق المنعكس فبالضرورة بعض ج ليس ب وكل ج ب بالامكان هذا خلف اما
اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجودية منعكسة فربما يظن ان النتيجة ممكنة خاصة
لاجل ان الكبرى الوجودية تنعكس وجودية وذلك ينتج في الشكل الاول ممكنة خاصة
والحق انه لا ينتج الا ممكنة عامة لما بينا ان عكس السالبة الوجودية سالبة مطلقة
عامة وهي مع الصغرى الممكنة تنتج ممكنة عامة كما ذكرنا واما الضرب الثاني لا شيء من ج ب
بالامكان العام او الخاص وكل ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لا شيء من
ج ا لكن لا يمكن بيانه بالعكس لان الصغرى السالبة الممكنة لا تنعكس والكبرى المطلقة
الموجبة تنعكس جزئية فان جعلناها كبرى كانت الصغرى سالبة والكبرى جزئية
في الشكل الاول وان جعلناها صغرى والسالبة كبرى كان ذلك هو الشكل الرابع
ثم بيانه بالوجه الثاني ان الاوسط اذا كان لازما للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر
كان الاكبر ايضا ممكن الزوال لان لازم الشيء اذا كان ممكن الزوال عنه فملزومه كذلك
ويمكن ان يبين بالخلف ايضا كما ذكرناه واما ان جعلنا كبرى هذا الضرب وجودية منعكسة
فالحكم ذلك ايضا بعينه هذا كله اذا جعلنا الكبرى مطلقة اما اذا جعلناها ممكنة
لم ينتج اصلا فالضرب الاول بالاطلاق المنعكس كل ابيض فهو مفرق للبصر وبالامكان
العام او الخاص لا شيء من الجيم بمفرق للبصر فلا يمكن ان ينتج لا شيء من الابيض بجسم
وانما لم ينتج لان دوام مفرقية البصر للجسم عند حصول الابيضية له لا ينافي امكان سلب
مفرقية البصر عن الجسم في وقت اخر وبالجملة فهذا النوع من السلب والايجاب لا يكون
منافيا فلم يكن ذلك منتجا فاما ان جعلنا الصغرى وجودية منعكسة فالحكم ذلك ايضا
بعينه الضرب الثاني بالاطلاق المنعكس لا شيء من ج ب وبالامكان العام او الخاص
كل ا ب هذا ايضا غير منتج لانا اذا قلنا لا شيء من المتحرك بساكن وبالامكان كل جسم ساكن
لا يلزم لا شيء من المتحرك بجسم لان المتحرك مع انه جسم دائما يسلب عنه الساكن ما دام متحركا
ويكون الساكن ممكن الوجود لكل جسم فلا يلزم من منافاة الساكن للمتحرك ما دام

متحركا وامكان ثبوته للجسم ووقوع المنافاة بين المتحرك والجسم فاما اذا جعلنا الصغرى
وجودية منعكسة فان كانت الكبرى ممكنة عامة فهو عقيم لما ذكرنا وان كانت الكبرى
ممكنة خاصة مثل لا شيء من ج ب بالوجود وكل ا ب بالامكان الخاص فقال صاحب البصائر
النتيجة موجبة جزئية ممكنة عامة لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى لترجع الى
الاول فينتج لا شيء من ا ج بالامكان الخاص والسالبة الممكنة الخاصة لا تنعكس الا
اذا قلبت الى الايجاب ثم تنعكس موجبة جزئية ممكنة عامة فاما ان كانت الصغرى مطلقة
منعكسة وهي محتملة للضرورة والوجودية فبتقدير كونها ضرورية تكون النتيجة ضرورية
لانا نعكس السالبة فيصير بالضرورة لا شيء من ب ج ونضمها الى الكبرى هكذا كل ا ب
بالامكان وبالضرورة لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ا ج وبتقدير كون المطلقة
وجودية منعكسة كانت النتيجة جزئية موجبة ممكنة عامة واذا كانت النتيجة تارة
سالبة ضرورية وتارة جزئية موجبة ممكنة عامة كان عقيما فالحاصل ان الصغرى ان كانت
مطلقة منعكسة كان القياس عقيما وان كانت وجودية منعكسة لم يكن عقيما واعلم
ان ذلك بناء على ان الصغرى السالبة الوجودية تنعكس وجودية صرفة حتى يقال بان النتيجة
الحاصلة فيه ممكنة خاصة فيجوز تنقلب ممكنة جزئية عامة ونحن قد بينا ان عكس الوجودي
مطلق منعكس فبطل هذا الفرق بل الحق ان هذا الاختلاط عقيم ينتج للعلة التي ذكرناها في
الاختلاطات فالحاصل في اختلاط الممكن والمطلق ان الكبرى اذا كانت سالبة مطلقة كان
منتجا يمكن بيانه بالطرق المذكورة وان كانت الكبرى موجبة مطلقة كان منتجا لكن
لا يتبين بالعكس واما ان كانت الكبرى ممكنة فانه لا ينتج اصلا وقول الشيخ ان كانت الكبرى
كلية سالبة من باب المطلق المذكور رجع بالعكس الى الشكل الاول او الخلف فانتج لكن
النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول معناه ان الكبرى ان كانت مطلقة سالبة منعكسة رجع
عند العكس الى الشكل الاول وكانت النتيجة ممكنة خاصة وفي التحقيق كان عكسها مطلقا
منعكسا وكانت النتيجة ممكنة عامة وقوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كانت لم
يكن قياس فيه نظر لما بينا ان من ذلك ما يكون منتجا وقوله الا في تفصيل لا نحتاج اليه
لانه ههنا يصح ان تكون المقدمتان تختلفان الجهة في الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما
الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوبا ولا يكون والاخر في

كون

كون ما هو ج دائما مادام موصوفا بذلك يريد به ان احدى المقدمتين اذا كانت مطلقة
منعكسة او وجودية منعكسة كان الاوسط لا محالة دائما بدوام وصف الموضوع
والمقدمة الاخرى اذا كانت ممكنة خالية عن الضرورة المطلقة والمقيدة او كانت
وجودية من جنس ما لا ينعكس وهو الذي يكون المحمول في بعض اوقات وصف الموضوع
فحينئذ يكون الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين دائما بدوام الوصف اذ جعل
معه موضوعا وبالنسبة الى الطرف الاخر يكون خاليا عنه وذلك يوجب تباين الطرفين
اذ لو لم يتباينا لكانت تلك الضرورة المقيدة حاصلة للطرفين ولكنا قد بينا ان هذه
المباينة انما تلزم اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى فلا يلزم ذلك قال
ويجب ان نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اقول اذا كانت
احدى المقدمتين ضرورية والاخرى وجودية او ممكنة كانت النتيجة ضرورية لمثل
العلة التي ذكرناها الان لان الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين ضروري وبالنسبة الى
الطرف الاخر غير ضروري فالضرورة ثابتة في احد الطرفين دون الاخر وذلك يوجب
تباين الطرفين والا لاستحال الاختلاف فيهما في ثبوت الضرورة وعدمها قال ويعد ان نعلم ان
في هذا الخلط زيادة قياسات الى اخر الباب قوله الموجبتان والسالبتان اذا كانت احدهما
ضرورية والاخرى ليست ضرورية تنتجان نتيجة ضرورية فان ب اذا كان ثبوته للجسم
او لما يناقض جسما غير ضروري وثبوته للالف ولما يناقضه لها غير ضروري وجب ان
يكون بين ج وا تباين ضروري لا يدخل احدهما في الاخر ولا يكون ذلك الدخول
ممكنا واعلم ان هاتين المقدمتين وان كانتا غير مختلفتين في الكيفية ظاهرا لكن
الاختلاف حاصل في التحقيق لان ضرورة ثبوت ذلك المحمول حاصلة لاحد الطرفين ما الضرورة
ومسلوبة عن الطرف الاخر بالضرورة فانا يمكننا ان نقول بالضرورة كل ا ضروري له
ب وبالضرورة لا شيء من ج ضروري له ب فينتج فبالضرورة لا شيء من ج ا فالحاصل ان
امثال هذا عند التحقيق قياس مركب من قضيتين ضروريتين مختلفتين في السلب والايجاب
ولولا ذلك لم يكن القياس منعقدا في هذا الشكل الثاني لانه شرط في كون قرائنه
منتجة ان تكون الصغرى موجبة وفي حكمها كما علمت وفيها كلي ايهما كان اقول
الاوسط في هذا الشكل موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين يجتمعان في شيء واحد فقد

التقيا في ذلك الشيء وذلك يقتضي حمل احدهما على الآخر ولكن لا يجب ان يكون ذلك
الحمل كليا اذ من الجائز ان يكون المحمول اعم من الموضوع فالبعض الحاصل منه في ذلك
الموضوع وان صار ملاقيا للمحمول الثاني الا ان البعض الآخر لا يكون ملاقيا له بل
مباينا عنه فلهذا لم تكن نتيجة هذا الشكل الا جزئية ونقول يجب ان تكون احدى
المقدمتين كلية اذ لو كانتا جزئيتين لكان من المحتمل ان يكون البعض الذي فيه الاصغر
مغايرا للبعض الذي فيه الاكبر فلا يحصل الالتقاء بينهما واما ايجاب الصغرى فلان
الاصغر المسلوب عن الاوسط يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مباينا له مثل قولنا
لا شيء من البياض بسواد وكل بياض مفرق للبصر والحق هنا السلب ويحتمل ان يكون داخلا
فيه مثل ما اذا قلنا في الكبرى وكل بياض لون والحق هنا الايجاب فاما اذا جعلنا
السالبة كبرى كان اللازم سلب الخاص عن بعض العام وذلك غير منكر واعلم ان قرائن
هذا الشكل ايضا ستة عشر فاذا الغينا الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية سقط
منها ثمانية واذا شرطنا كلية احدى المقدمتين سقط جزئيتان فبقيت المنتجة ستة
ثم منها ما تكون كبراها كلية وما تكون جزئية موجبة ومنها ما تكون جزئية
سالبة والذي يكون كبراه كلية يرتد بعكس واحد الى الاول لانا لو عكسنا صغراه كانت
جزئية فلا قياس عن جزئيتين بل يجب ان نعكس الكبرى ونجعلها صغرى ثم نعكس النتيجة
قال واعلم ان العبرة في الجهة المختلطة وفي التي تنعقد في الشكل الاول منها
قياس ما اوردناه انما هو الكبرى الى آخر الفصل اقول جهة النتيجة في هذا الشكل مثل جهتها
في الشكل الاول فحيث كانت النتيجة هناك تابعة للكبرى كانت هنا كذلك وحيث كانت
ثم تابعة للصغرى كانت هنا ايضا كذلك لان هذا الشكل يرتد الى الاول بعكس الصغرى
ان كانت الكبرى كلية وان كانت جزئية فتبين بطريق الافتراض ان النتيجة تابعة
للكبرى في الاول ولان نعد القرائن ونصحح ما ادعيناه في كل واحد منها الضرب الاول
كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا والجهة ما يكون حاصلا في الاول لانا اذا عكسنا
الصغرى صارت هكذا بعض ب ج وينتج المطلوب ويتبين ايضا بالخلف وفيه طريق آخر
وهو ان الالف والباء لما اجتمعا في الجيم حصل بينهما التقاء فيه ثم يحتمل ان يكون لهما
في غير الجيم التقاء ويحتمل ان لا يكون فاذن الالتقاء الجزئي حاصل باليقين فبعض ب ج

الضرب

الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة الضرب الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فهذه الضروب
الاربعة ترتد الى الاول بعكس الصغرى لا جرم جهة النتيجة هي الحاصلة في الاول
الضرب الخامس من موجبتين والكبرى جزئية مثاله بالامكان كل ج ب وبالضرورة
بعض ج ا ينتج بعض ب ا بالضرورة فلو عكسنا صغراه صارت جزئية ولا قياس عن
جزئيتين بل نعكس كبراه ثم نعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب فبعض ا ب وينعكس
فبعض ب ا واما بيان الجهة فبالافتراض لنفرض الجيم الذي هو بالضرورة ا د
فنقول بالضرورة كل د ا ثم نقول كل د ج وكل ج ب بالامكان فكل د ب بالامكان
ثم نقول كل د ب بالامكان وكل د ا بالضرورة ينتج بعض ب ا بالضرورة فظهر ان جهة
النتيجة من هذا الشكل مثل ما يكون في الشكل الاول لكنها تبقى في واجبي العكس
ما لم نعكس في ذي العكس بالافتراض وقد اعتقد قوم ان جهة النتيجة في ذي العكس
مثل جهة الصغرى لانا نحتاج الى ان نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فاذا عكسنا تلك
النتيجة بقيت تلك الجهة بعد العكس ونحن قد بينا ان العكس لا يحفظ الجهة فبطل ظنهم
الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى بالامكان كل ج
ب وبالضرورة ليس كل ج ا فبالضرورة ليس كل ب ا وهذا لا يمكن بيانه بالعكس
لان الكبرى الجزئية لا تنعكس والصغرى تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين وانما يمكن
بيان النتيجة اما بالخلف وهو مشهور او بالافتراض وهو ايضا يبين الجهة فلنفرض
الجيم الذي ليس بالالف د فلا شيء من د ا ثم نقول كل د ج وكل ج ب فكل د ب ثم
نقول كل د ب وبالضرورة لا شيء من د ا ينتج بالضرورة ليس كل ب ا ويمكن ان
يتبين بالطريق الذي ذكرناه انه اذا كان بالامكان كل ج ب فالباء الذي يكون
في الجيم الذي يستحيل اتصافه بالالف يجب ان يستحيل اتصافه بالالف فبالضرورة
ليس بعض ب ا وهو المطلوب فظهر ان النتيجة هنا تابعة للكبرى الا في مواضع
الاستثناء في الشكل الاول فان هناك تكون كذلك وبالله التوفيق

النهج الثامن

في القياسات الشرطية وفي توابع القياس قوله ان الاقترانات الحاصلة من
الشرطيات كثيرة ولتستقص القول فيها يستدعي كتابا مفردا والنهج اقتصر هنا على

ماهو الاقرب الى الفهم فمما اورده الاقترانات الكائنة من المتصلات ولابد من
اشتراكهما في جزء فاما ان يكون الاوسط تاليا في الاول مقدما في الثاني وهو
الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما جميعا وهو الشكل الثاني واما ان يكون
مقدما فيهما جميعا وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل من هذه
الشرائط المعتبرة في الحمليات ولكن في الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل
قياسا هذا الباب شك وهو انا اذا قلنا كلما كان الاثنان فردا فالاثنان عدد
وكل ما كان الاثنان عددا فالاثنان زوج فالمقدمتان صادقتان والنتيجة
كلما كان الاثنان فردا فالاثنان زوج وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة
في نفسها وصادقة بحسب الالزام فكذلك النتيجة وان كانت كاذبة في نفسها
لكنها صادقة بحسب الالزام ويجب ان يعلم ان هذه الاقيسة انما تنفع اذا كانت
المتصلة لزومية فاما اذا كانت اتفاقية فلا فائدة فيها واما ما ذكره من الاقترانات
ما تحصل من اختلاط المنفصل والحملي وذلك على قسمين الاول ان تكون الحملية صغرى
والقريب فيه من الطبع ما كان على منهاج الشكل الاول وهو ان تكون الحملية
موجبة ومحمولها يكون موضوعا لاجزاء الانفصال وتكون المنفصلة كلية ومثاله
المذكور في الكتاب الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد وقد ينعقد القياس
ههنا على هيئة الشكل الثالث لكنه يكون بعيدا عن الطبع فاما على هيئة الشكل
الثاني فلا ينعقد اصلا فاما اذا كانت المنفصلة صغرى فالقريب من الطبع ما
يكون على هيئة الشكل الاول ويكون الاقتران مع حمليات بعدد اجزاء الانفصال
وتكون مشتركة في محمول واحد وتكون اجزاء الانفصال مشتركة في الموضوع وكل
حملي تشترك مع اجزاء الانفصال ونتيجة حملية ومثاله المذكور في الكتاب كل ا اما
ب واما ج واما د وكل ب ه وكل ج ه وكل د ه فكل ا ه ثم ذكر بعد ذلك اختلاط الحملي و
المتصل وذلك ما يكون المتصلة صغرى والحملية كبرى وتكون الحملية مشاركة لتالي
المتصلة لكون اقرب هذه القياسات الى الطبع واجل ان تحليل قياس الخلف الى
هذا النوع وانت تعلم انه ينعقد فيه الاشكال الثلثة والشرائط المذكورة هناك معتبرة
ايضا هنا وتكون النتيجة متصلة مقدمها مقدم الشرطية وتاليها نتيجة التاليف

المقترن

المقترن بالحملية وقد علمت ان المتصلة قد تكون مركبة من متصلتين مثل قولنا ان كان
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود
ثم اذا ضممنا الى ذلك متصلة من حمليتين تشاركها في تاليها هكذا وكلما كان الليل
موجودا فالاعشى يبصر ينتج متصلة من متصلتين مقدمها مقدم الاولى وتاليها نتيجة
التاليف من تاليها للمقترن المتصلة الاخرى هكذا ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالاعشى يبصر فهذا مقدار ما اورده في
هذا الكتاب من الشرطيات اشارة الى قياس المساواة انه ربما عرض الحد الاوسط اقول انما
افرد قياس المساواة بالذكر لاشتماله على عدة من المباحث آ انه اذا كان ج مساويا
لب وب مساويا لا فالقياسيون يظنون انه يلزم منه ان ج مساو لا وليس
كذلك بل اللازم منه ان ج مساو لمساوي آ ثم يضم الى هذه النتيجة مقدمة اخرى وهي
ان مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه ان ج مساو لا الثاني ان الاوسط
فيه غير متكرر بل المتكرر بعضه الثالث ان موضوع النتيجة يكون موضوعا للصغرى
ومحمولها يكون محمولا في الكبرى وقد بينا ان محمول نتيجة القياس الاول من هذا
الباب ليس مجرد محمول الكبرى بل ذلك محمول الكبرى مع بعض الاوسط الرابع
انه لا يطرد في سائر المواد فانا اذا قلنا ج مخالف لب وب مخالف لا لا يلزم ان
يكون ج مخالفا لا فان مخالف المخالف ربما يكون مماثلا وفي استعماله في هذه المادة
ايضا نوع اشكال لانه اذا كان ج مساويا لب وب ايضا مساو لا فيكون ج مساويا
لمساوي ج ومساوي المساوي مساو وهذا خلف لان المساواة بعد المغايرة
ولما كان هذا النوع من القياس مشتملا على هذه المباحث لا جرم افرده بالذكر اشارة
الى قياسات الشرطية الاستثنائية اقول القياس الاستثنائي مؤلف من مقدمتين احديهما
لا محالة شرطية والثانية يجوز ان تكون حملية او شرطية لكنها بالجملة وضع لاحد جزئي
الشرطية او نقيضها ويلزم من ذلك وضع الجزء الثاني او رفعه فان كان جزء
الشرطي شرطيا فهي شرطية وان كان حمليا فهي حملية قال الاستثنائية اما ان
توضع فيها متصلة الى اخره اقول الاستثنائي اما ان يكون متصلة او منفصلة
فان كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي لانه متى وجد الملزوم وجد

على انتاج الخاص مساعد على انتاج العام لكن القياس الواحد بصورة واحدة في
مادة واحدة لا ينتج اكثر من نتيجة واحدة والخلف ههنا افاد النتائج الكثيرة فالجواب
ان قياس الخلف له صورة واحدة لكنه متى استعمل في مادة واحدة لم ينتج الا
نتيجة واحدة فانك حين ما استدللت بامتناع لازم نقيض العرفية على امتناع
نقيضها وبامتناع نقيضها على صدقها لم يلزم من استعمال الخلف في هذا الموضع
الا صدق العرفية ثم لو استعملت صورة الخلف في مادة الامكان واستدللت
بامتناع نقيضه على صحته لزم عند ذلك صدق الامكان فصورة الخلف في
المادة الواحدة لم تنتج الا نتيجة واحدة فاما في المواد فتنتج نتائج مختلفة لكن
لما انتج الخاص يجب ان يكون مساعدا على انتاج العام كما بيناه وكذلك اذا انتجنا
بالقياس المستقيم مثل الضرب الاول من الشكل الاول ان الانسان كاتب فلا بد
ان يكون مساعدا على انه متحرك بالارادة ولكن لا من ذلك القياس الاول بل بقياس
اخر في ذلك الشكل ولما ما انتج العام فيحتمل ان يكون مساعدا على انتاج الخاص و
يحتمل ان لا يكون فاذا عرفنا بقياس مستقيم او خلفي وجود شيء صار وجوده معلوما
ثم يبقى الشك في الوصف الذي هو اخص منه مثل وجوبه وامكانه ولا بد من
قياس اخر في بيان انه ممكن او واجب وبعد ذلك يبقى الشك في كونه جوهرا او
عرضا فيحتاج الى قياس اخر يعرفنا كونه جوهرا وكذلك الى ان ننتهي الى معرفة
اخص اوصافه والحاصل انا متى ابطلنا نقيض وصف عام صار ثبوت ذلك الوصف
العام معلوما وبقي الشك في ثبوت الوصف الخاص ونحتاج الى استعمال الخلف
مرة اخرى في اثبات الوصف الخاص ثم بعد ذلك في الوصف الاخص الى ان نبلغ
وذلك مما لا يختلف الحال فيه بين المستقيم والخلف هذا في الوصف الذي يكون
اعم من النتيجة او اخص منها فاما ما يكون معاندا لها فالقياس المنتج للشيء يجب
ان يكون معاندا لما يعاند النتيجة فان الموجب للشيء ينافي ما ينافيه واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول الخلف لما ساعد على ان عكس العرفية عرفية وجب ان
يساعد على كون ذلك العكس مطلقا او ممكنا لكونهما اعم منها واما اذا اخذنا عكس
العرفية وجودية منعكسة وهي اخص من العرفية فقد بينا ان المنتج للعام لا ينافي

انتاج

انتاج الخاص ولكن لا بد من الامتحان حتى يعلم ان ما يمكن تصحيحه بالخلف ومعلوم ان
تصحيحه انما يمكن بابطال جميع اجزاء القضية مثلا ان نقول عكس السالبة العرفية
سالبة وجودية منعكسة والا صدق نقيضها ويلزمها اما دوام الايجاب او السلب في
بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع ويتبين بطلان الاقسام جميعا ولكن وان امكن
ابطال الموجبة الدائمة لكن لا يمكن ابطال السالبة الدائمة واذا لم يمكن لا جرم
لم يجب ان يكون ذلك العكس سالبة وجودية فاما ان اخذنا عكس السالبة العرفية
سالبة منتشرة وهي التي يكون سلب محمولها عن موضوعها في بعض اوقات وصف
الموضوع لا في كل اوقاته فهذا بينا في العرفية التي صححناها بالخلف ولما قام البرهان
الخلفي على تصحيح العرفية استحال قيامه على تصحيح هذه المنتشرة فان هذه المنتشرة
انما يمكن تصحيحها بالخلف اذا قدرنا على ابطال اجزاء نقيضها وهي اما دوام سلب المحمول
بدوام الوصف للموضوع واما الايجاب الدائم كذلك ولكن لا يمكننا ابطال القسم الاول واذا
تعذر ابطال جميع اجزاء نقيضه استحال تصحيحه بالخلف وعلى الجملة فالمتشكك ابطل بعض
اجزاء النقيض واهمل البعض ثم ظن انه ابطل النقيض فلا جرم ظن انه اقام الخلف ولو
اهتدى الى ما قلنا لكان يتخلص عن ايراد هذا الشك وهذا الشك وان كان ركيكا
جدا الا ان ما اوردناه من المباحث يفيد زيادة الوقوف على كيفية استعمال الخلف ومن
الله التوفيق قال وعلمت ان القياس الحملي المستقيم كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو بحث قد لاحظ الحال ما ينعقد بين التالي والحملية وليس نحتاج
اليه الان ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتقريبه مع الصادقة التي لا شك
فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اقول يجب ان نبين الفرق بين الخلف والمستقيم
ثم نبين انه كيف يرتد الخلف الى المستقيم وبيان الاول من وجوه احدها ان الخلف
انما يقصد فيه في اول الامر انتاج شيء غير المطلوب وذلك الشيء بين الكذب على الاطلاق
او عنده او بينه وبين خصمه ثم اذا بين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج صدق
نقيض ذلك وكان القياس ياتي المطلوب من ورائه وخلفه ولذلك سمي هذا القياس
خلفا وثانيها ان المستقيم انما يوخذ فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي
الخلف فاحدى المقدمتين كذلك والاخرى نقيض المطلوب وثالثها ان النتيجة غير

بينه في اول الامر في القياس المستقيم حتى يتم فيلزم واما في الخلف فان النتيجة توضع
اولا ويوضع نقيضها واما بيان ان الخلف كيف يرتد الى المستقيم فعلى ما نأخذ
نقيض النتيجة المحالة ونقرنه بالمقدمة الصادقة فينتج المطلوب مثاله اذا اردنا
ان نبين ان لا شيء من ب آ فقلنا ان كذب ذلك صدق نقيضه وهو بعض ب آ ثم ضممنا
اليه مقدمة صادقة وهي كل آ ج ينتج ان كذب لا شيء من ب آ فبعض ب ج وهي
النتيجة الباطلة فاذا اخذنا نقيضها وهي انه لا شيء من ب ج وضممناه الى المقدمة
الحقة وهي ان كل آ ج ينتج المطلوب بالاستقامة وهو ان لا شيء من ب آ والحاصل
الخلف انما يتم بقياسين الاول من شرطية وحملية صادقة حتى ينتج شرطية فاذا
اخذنا نقيض تالي هذه النتيجة الشرطية وضممناه الى الحملية انتج المطلوب الاول
فظهر تحقيق قوله ان ذلك بلاحظ الحال ما ينعقد بين التالي والحملية واما بيان
انه كيف يرتد عند الاستقامة الى الشكل المستعمل فيه الخلف اولا يجب وتفصيل
القول في ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وبالله التوفيق **النهج التاسع** فيه بيان
قليل العلوم البرهانية اقول كل قياس مؤلف من مقدمات واجبة القبول
فهو القياس برهاني فان كانت المقدمات ضرورية كانت النتيجة كذلك وان كانت
ممكنة كانت النتيجة ايضا ممكنة وكل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة سواء
كانت تلك المقدمات حقة او باطلة او واجبة او ممكنة او ممتنعة فهو قياس
جدلي وكل قياس مؤلف من مقدمات مظنونة كيف كانت فهو خطابي وكل
قياس مؤلف من مقدمات مخيلة صادقة كانت او كاذبة فهو شعري والنفس
انما تحكم بتلفيق تلك المقدمات بسبب محاكاتها ومشابهتها فاما الذين حكموا
بان البرهان من الواجبات والجدل من الاكثريات والخطابية من المتساويات
والشعر من الممتنعات فقد قالوا ما لا يجهد به حجة ولا هو ايضا منقول عن صاحب
المنطق ارسطوطاليس واما الاقيسة السوفسطائية فهي التي تستعمل فيها المشبهات
فان كانت تلك المشبهات مشبهة بالقضايا الواجب قبولها يسمى صاحبها
سوفسطائيا وهو في مقابلة الحكيم وان كانت مشبهة بالمشهورات يسمى صاحبها
مشاغبا ممارئيا وهو في مقابلة الجدلي **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية

اقول

اقول كما انه قد تطلب ضرورة الحكم فكذلك يطلب امكان الحكم ووجوده الخالي عن الضرورة
فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي
اما خلطا على ما فصلنا في المختلطات او من غير خلط فلا يلتفت اذن الى ما يقال ان البرهان
لا يستعمل الا القضايا الضرورية واما المتقدمون فانهم ذكروا ذلك لارادة احد
امرين الاول ان المبرهن لا ينتج النتيجة الضرورية الا من المواد الضرورية واما غير
المبرهن فقد يجادل انتاجها من غير الضروري والثاني ان صدق مقدمات البرهان
في ضروريتها وامكانها وكونها اقلية او اكثرية واجب ضروري واعلم ان الضروري
في كتاب البرهان اخص من الضروري في كتاب القياس لان الضرورة في كتاب
القياس عبارة عن دوام المحمول في جميع زمان ذات الموضوع وفي كتاب البرهان
عبارة عن دوام المحمول بدوام وصف الموضوع سواء كان دائما بدوام وجوده ولا يكون
واعلم ان الذاتي قد يراد به المقوم وقد يراد به ما يلحق الشيء من جوهر الموضوع فاما
بالمعنى الاول فانه يستحيل ان يكون محمولا في النتيجة لان محمول النتيجة يكون مجهول
الثبوت للموضوع والذاتي المقوم يستحيل ان يكون مجهول الثبوت للذات وقد استثنوا
عن هذا صورتين الاولى انا لا نعلم ماهية الموضوع بل انما نعلم بعض عوارضه فعند
ذلك يجوز ان يكون شيء من مقوماته مطلوبا بالبرهان مثل ما اذا طلبنا جوهرية
النفس وهي لها من المقومات لكنا لا نعرف من النفس ماهيتها بل انما نعرفها من جهة
بعض العوارض وهو كونها محركا للبدن والجوهرية ذاتية لا لهذا العارض المعلوم
بل للمعروض المجهول ففي مثل هذا الموضع يصح ان يكون المقوم مطلوبا الثاني انه لا
يكون ثبوته مطلوبا بل يكون المطلوب لمية ثبوته مثل ما اذا علمنا ان الانسان جسم لكن
لا نعلم اللمية في حمل الجسم عليه فنجعل الحيوان فيه وسطا وفي هذه الصورة ايضا يكون
محمول النتيجة مقوما لموضوعها واذا عرفت ان محمول النتيجة يمتنع ان يكون ذاتيا للموضوع معنا
ظهر عندك ان المحمول في كلا المقدمتين معا لا يجوز ان يكون ذاتيا مقوما اذ الاكبر لو
كان مقوما للاوسط والاوسط للاصغر كان الاكبر مقوما للمقوم فيكون مقوما وذلك
قد ابطلناه ولكن لا يجوز ان يكون محمول احدى المقدمتين مقوما صغرى كانت او كبرى
في تناسب العلوم اعلم ان العلوم البرهانية لها اجزاء ثلاثة الموضوعات والمبادي

والمسائل فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية مثل المقدار
في كونه موضوعا للهندسة واما المبادي فاما تصورات واما تصديقات اما التصورات
فهي الحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته وحدود
اعراضه واما التصديقات فالمقدمات القبولية وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها
مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات
ومنها مسلمة في الوقت الحاضر تبين في موضوع آخر وفي نفس المتعلم منه شك
ثم ان تلك المقدمات ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها وان
كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر ه في نقل البراهين وتناسب
العلوم الحاضر التفسير موضوعات العلوم اما ان تكون مختلفة بذواتها او
بجهاتها والمختلفة الذوات اما ان يكون بينها مداخلة او لا يكون وغير المتداخلة
اما ان تكون داخلة تحت جنس واحد او لا تكون فان لم تكن سميت متباينة
مثل علمي العدد والطبيعي وان اشتركت سميت متساوية في الرتبة مثل الهندسة
والحساب الداخلين تحت الكم والمتداخلة فاما ان يكون احد الموضوعين اعم
والآخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين مثل الطب
والاخلاق والقسم الاول فاما ان يكون الاعم جنسا للاخص او لا يكون وهو مثل
الواحد والموجود والذي عمومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من
حيث صار نوعا مطلقا فطلب عوارضه الذاتية كالمخروطات التي هي نوع
من المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم الناظر في الاخص جزءا من العلم
الناظر في الاعم واما ان يكون النظر في الاخص ليس من جهة اشتماله بفصل مقوم
بل من جهة العوارض التي تتبع ذلك الفصل وذلك اما ان يكون مجرد نسبة او لا
يكون فان لم يكن مجرد نسبة بل هو هيئة منفردة متقررة في الموضوع فاما ان يكون
ثابتا له وهو مثل الطب الذي ينظر في بدن الانسان لا على الاطلاق بل من حيث
يصح ويزول عن الصحة وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما ان يكون ذلك
للهيئة غريبا مثل النظر في الاكر المتحركة تحت النظر في المجسمات واما ان يكون المخصص
مجرد نسبة فهو مثل المناظر فان موضوعه الخطوط المقترنة بالبصر ويجعل ذلك

موضوعا

موضوعا وينظر في لواحقها واما الذي عمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي
موضوعه الموجود واما القسم الذي ليس العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص
عارضا لنوع من انواع العام كالنغم في دخولها تحت موضوع العلم الطبيعي فانها
من جملة عوارض تعرض لبعض انواع العلم الطبيعي فاذا اخذت من حيث اقترن بها
امر غريب منها اعني جنسها وهو العدد وطلبت لواحقها من جهة اقتران ذلك
الغريب بها لا من جهة ذاتها فحينئذ توضع لا تحت العلم الذي موضوعه من جملته
بل تحت العلم الذي منه العارض مثل وضعنا الموسيقي تحت الحساب واما العلوم
المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احدهما ينظر مطلقا والآخر مقيدا مثل
الطبيعي الناظر في بدن الانسان نظرا مطلقا والطب الناظر فيه نظرا مخصوصا
واما ان يكون بجهتين مثل الطبيعي والمنجم الناظرين في جسم الفلك بجهتين مختلفتين
واذا عرفت ذلك فلنرجع الى ترتيب الكتاب اذا كان موضوع علم اعم من موضوع
علم سواء كان ذلك العموم والخصوص حقيقيا مثل النوع والجنس او غير حقيقي مثل
ان يقيد النوع بقيد عرضي فيصير بسبب ذلك خاصا واقسام ذلك ثلاثة على ما عرفته
فان الاخص يسمى موضوعا تحت الاعم مثال الاول وهو الذي يكون الخاص نوعا
للعام علم المجسمات تحت الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وهذا
هو الذي يكون التخصيص بسبب قيد مستقر في جوهر الموضوع عبر عنه في قوله
وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الوضع يريد به ان موضوع المناظر
هو الخطوط المقترنة بالبصر والخط نوع الهندسة والاقتران بالبصر ايضا عارض
مخصص فقد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة وكونه مخصصا
بقيد عرضي واذا كان احد هذين السببين مما يجعل العلم تحت غيره فعند اجتماعهما كان
ذلك الدخول اولى فالاولى وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر
فيه من حيث عارض خاص بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل
الموسيقي تحت الحساب يريد به ان موضوع الموسيقي هو النغم ومعروض النغم وهو الصوت
خارج عن موضوع الحساب وهو الكم المنفصل لكن لما كان الصوت لا يصير موضوعا
للموسيقي الا عند عوارض مخصوصة من باب الكم المنفصل لا جرم جعل الموسيقي

تحت الحساب قال وكثير الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق غيره على انه كثيرا ما تصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي الاسفل اقول لما فرغ عن بيان موضوعات العلوم شرع في بيان مبادئها وهي اما ان تكون بينة بذاتها او تكون محتاجة الى البيان ولا يمكن بيانها في نفس ذلك العلم لان مبدا العلم هو الذي يتبين به مسائل ذلك العلم فلو بيناه في ذلك العلم كان بيناه بنفسه وذلك محال بل انما يتبين في علم اعلى منه وذلك في الاكثر لان الاعم اعرف عند العقل وقد يتبين نادرا في العلم الاسفل منه ثم انه اما ان يكون بينا بنفسه في العلم الاسفل اولا وان احتاج الى تبيينه مرة اخرى في العلم الاعلى وجب ان لا نبينه بما بيناه به اولا والا وقع الدور بل نبينه بشيء اخرى قال وربما كان علم فوق علم تحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى اقول كما ان الشيء قد يكون عاما بالنسبة الى ما تحته خاصا بالنسبة الى ما فوقه الى ان ينتهي الى ما هو اعم الامور كذلك القول في موضوعات العلوم واعم الموضوعات هو الموجود والعلم الباحث عن لواحقه الذاتية هو الفلسفة الاولى اشارة الى برهان اللم والان الاخر التقرير الحد الاوسط اما ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر واما ان لا يكون علة له فالاول برهان اللم لانه كما اعطى لمية حمل الاكبر على الاصغر في الذهن اعطى لمية حمله عليه في الخارج وان لم يكن كذلك بل اعطى لمية التصديق دون لمية الحكم فهو برهان الان فان كان الاوسط مع ذلك معلولا للاكبر فذلك يسمى دليلا مثال الاول هذه الخشبة مستها النار فتكون محترقة ومثال الثاني هذه الخشبة محترقة فقد مستها النار لكن الشيخ اورد مثال القسم الثاني من القياس الاستثنائي ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن ههنا كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر فقد استدل بالكسوف عن التوسط والمستثنى يجري مجرى الحد الاوسط لانه هو الذي يستدل به على المطلوب فاما اذا قلت ان كانت الارض متوسطة بين الشمس والقمر فالقمر منخسف كان ذلك برهان اللم لانك استدللت بالعلة على المعلول والمثال

المورد

المورد من الحميات هذا الشخص به حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة نافضة فقد استدللت بالحمى التي هي علة القشعريرة عليها واما ان استدللت بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان ذلك برهان الان واعلم انه ليس من شرط كون البرهان برهان اللم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لحصول الاكبر في الاصغر وان لم يكن علة له مطلقا فانا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لان الحيوان علة لحصول الجسم في الانسان وان لم يكن علة مطلقة لحصول الجسمية قال بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر اقول لما ذكر انه لا يلزم من كون الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يكون علة لوجود الاكبر مطلقا اراد ان يزيد ذلك تقريرا وتاكيدا فزعم ان البرهان قد يكون لميا مع ان الاوسط يكون معلولا للاكبر وذلك عندما يكون الاوسط المعلول للاكبر علة لحصول الاكبر في الاصغر واعلم ان كون الاوسط معلولا للاكبر لا ينافي كونه علة لحصول الاكبر في الاصغر فان حصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاكبر ومن الجائز ان يكون معلول الشيء يعطي لعلته صفة اخرى فان حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها ثم انه قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي ماسته ولذلك تجعل الحركة حدا اوسط لحصول الاكبر دون نفس طبيعة النار فان نفس طبيعة النار لا تكون علة للاحتراق بذاتها الا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق وحركتها اليه اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض اقول المطلوب بهل اما وجود الشيء واما وجود صفة الشيء فالاول يسمى هل البسيط والثاني هل المركب ومنها مطلب ما فتارة يطلب به مفهوم الاسم وتارة يطلب الماهية والحقيقة وهو عندما يطلب مفهوم الاسم مقدم على مطلب هل لان اللفظة ما لم يفهم معناها لا يمكن السؤال عن ثبوته وعدمه فاما عندما يكون طالبا للماهية فانه متاخر عن هل لان الشيء البسيط ما لم يكن له ثبوت لم يكن له ماهية وحقيقة وقوله ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل

جزءا للمطلب مفهوما معناه انك اذا قلت هل الانسان موجود وضعت الانسان ههنا
جزءا لهذا المطلب لانك اضفت اليه هل حين ما قلت هل الانسان موجود فمتى
كان الاسم الموضوع بازائه ما اضيفت اليه هل مجهولا كان مطلب ما مقدما على
مطلب هل ومنها مطلب اي شيء وهو ايضا مما يعرف في اصول المطالب ويطلب به
تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وهو طالب ما للمية التصديق او
للمية الوجود على ما فصلناه وهو بعد مطلب هل واما ساير المطالب مثل كيف واين
ومتى فان كان ما عنه السوال من الكيف والكم والاين والمتى معلوم الماهية
مجهول النسبة الى الموضوع كان مطلب ما عنه السوال من الكيف والكم والاين
والمتى معلوم الماهية مجهول النسبة الى هل فاما مقام مثل ان تقول هل زيد
اسود وهل هو طويل وهل هو في الدار واما ان كان مجهول الماهية كما هو
مجهول النسبة لم يقم مطلب هل مقام هذه المطالب بل تكون هذه من قبيل الامهات
ايضا

النهج العاشر في القياسات المغالطية

اعلم ان الغلط اما ان يكون
واقعا في صورة القياس او في مادته او فيهما جميعا واما ان لا يكون في شيء من
ذلك غلط ولكنه لا يكون منتجا للمطلوب بل لنتيجة اخرى فيظن انها في الظاهر هم
انها هي النتيجة المطلوبة والبحث بلا عما يكون الغلط من جهة الصورة وهو ان
لا يكون على شكل منتج وهذا الكلام يتناول ما لا يكون على هيئة احد الاشكال
الثلثة وان كان على هيئتها لكنها تكون عقيمة وذكر بعد ذلك ان يكون قياسا
في صورته لكنه ينتج غير المطلوب وقد وضع فيه ما ليس بعلة علة والاولى
ان لا يجعل ذلك من باب الغلط في صورة القياس فانه ليس في صورة ذلك
خلل بل يجب ان يعد في العشرة كما فعلنا ثم ذكر بعد ذلك ما يكون الخلل في المادة
وهو ان يكون بحال متى صحت مادته اختلت صورته واذا سوعد على المقدمات
الباطلة فيه كانت النتيجة لازمة عنه ومثل ذلك يكون قياسا في صورته المذكورة
ولا يكون قياسا حقيقيا وقد عرفت الفرق بينهما حيث بينا ان الشرط في القياس
ليس كون مقدماته مسلمة في نفس الامر بل ان تكون الحال متى سلمت لزمت النتيجة
عنها ثم قال ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب

من هذا القبيل اقول هذان الوجهان وان كانا داخلين في باب ما يكون الغلط
في مادة القياس لكن قول الشيخ انهما من هذا القبيل ليس الغرض منه دخولهما
في هذا الباب بل الغرض منه ان القياس المختل المادة كما انه بحال متى سلم مقدماته
لزمت النتيجة فكذلك المصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وان
كانا مختلين لكنهما بحال متى سلمت مقدماتهما على ما فيها لزمت النتيجة لان المصادرة
على المطلوب انما تكون اذا كان لاحد طرفي المطلوب اسمان فيجعلان بمنزلة
الغيرين المتباينين وهذا وان كان باطلا لكنه متى سوعد عليه لزمت النتيجة
وكذلك وضع ما ليس بعلة علة انما يكون اذا اشتبهت القضية المطلوبة
بغيرها فيظن بغير المطلوب انه المطلوب وهذا وان كان باطلا لكنه متى
سوعد عليه لزمت النتيجة ثم قال فاذا روعي من القياس صورته ثم ما اشرنا
اليه من احوال المادة فلم يقع خطأ من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس
بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاولي بعينه اما اذا حصلنا الصورة
ولم تلتفت في المادة الى اللفظ والعبارة استحال وقوع الغلط من الوجهين
المذكورين ثم انه شرع بعد ذلك في انواع الغلط في المقدمات وجملة القول ان
المقدمات اما ان تكون صادقة او كاذبة فان كانت صادقة فاما ان تكون غير
النتيجة او لا تكون فان لم تكن فاما ان تكون معرفتها موقوفة على معرفة النتيجة
او لا تكون فان لم تتوقف فاما ان تكون اخفى من النتيجة او لا تكون فان لم تكن
اخفى فاما ان تكون مناسبة للنتيجة او لا تكون فاذن الخلل في المقدمات اما
لكذبها واما لكونها عين النتيجة او لكونها محتاجة الى النتيجة او لكونها اخفى من
النتيجة او لكونها غير مناسبة لها فاذا لم يوجد شيء من ذلك كانت المقدمات
مقدمات صادقة مغايرة للمطلوب متقدمة عليه في المعلومية مناسبة له وكانت
لا محالة منتجة فاما ان الخلل بسبب الكذب في المقدمات فيجب ان يعلم ان ذلك لاشتباهها
بالصادقة فان الذهن السليم لا يصدق الباطل الا لاشتباهه بالحق وذلك
الاشتباه اما ان يكون بسبب المعنى او بسبب اللفظ والذي بسبب اللفظ فاما
ان يكون عند بساطته او بسبب تركيبه والذي بسبب بساطته فاما ان يكون

في جوهره او في هيئته والذي يكون في جوهر اللفظ فهو ان يكون اللفظ مشتركا
بين المعنيين فالحكم الثابت لاحد معنييه يحكم به على الاخر بسبب اشتراك اللفظ
والذي بسبب الهيئة فكاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالقابل الذي
صيغته صيغة الفاعل وليس له فعل فيظن من حيث الصيغة ان القابل له فعل
قوله انه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او
تركيبها معناه ما ذكرنا واما اصناف التركيب فقد ذكر جملة منها في النهج السادس
في تعريف القضايا المشهورة وذكر هيهنا ما يقع الانتقال من لفظة الجميع الى لفظ
كل واحد ومن لفظة كل واحد الى لفظة الجميع والفرق بينهما ظاهر فانه قد
يصدق على الآحاد ما يكذب على الجميع وكيف وكل واحد محكوم عليه بانه واحد
والكل غير محكوم عليه بذلك قال وربما كان الانتقال على سبيل تفرق اللفظ
بان يكون عند الاجتماع صادقا فيظن انه كيف فرق كان صادقا مثلا من يظن انه
اذا صح ان نقول كان امرؤ القيس شاعرا وصح ان امرأ القيس كان مفردا وان امرأ القيس
الميت شاعر مفرد فيحكم ان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد
اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه
اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف شئت انه شاعر جيد اي
في الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط بسبب المعنى ولكنه يشترك من
اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ اقول حاصل هذا الكلام انه قد يصدق
على الموضوع الواحد محمولات عند الانفراد ويكون كاذبة عند الاجتماع وقد
تصدق عند الاجتماع وتكون كاذبة عند الانفراد فقال في الشفاء هذه الهاما
عرفية واما عند التحقيق فليس الامر كذلك اما في الاول فلانا اذا قلنا امرؤ القيس
كان شاعرا فلفظة كان هيهنا ماخوذة على انها الرابطة والروابط لا دلالة لها
بنفسها فلا يجب ان توخذ في حال التفريق على انها كلمة مستقلة بالمحمولية واذا لم
توخذ لفظة كان رابطة بل اخذت دالة على الكون والحصول حتى كانه قال امرؤ القيس
حصل ووجد وهو مع ذلك شاعر كذب ذلك مفردا ومركبا فظهر ان المغالطة
فيه بسبب انهم اخذوا صيغة كان تارة رابطة وتارة كلمة بمعنيين مختلفين وايضا

مغلط

فلانه

فلانه علمنا ان المعدوم لا يحمل عليه شيء فاذا قلنا امرؤ القيس كان شاعرا لم يكن حقا
على معنى ان امرأ القيس شيء يوصف بانه كان شاعرا بل على معنى ان الخيال الذي
لامرئ القيس خيال يمكن ان يقرن اليه صفة الشاعرية في الزمان الماضي وهذا
التقدير ايضا ممكن في الحال واما قولهم الخمسة زوج وفرد فلم يعن به ان الخمسة
محمول عليها الزوجية والفردية فذلك كاذب عند الانفراد وعند الاجتماع بل عني
به ان فيها الزوج وفيها الفرد وذلك صادق عند الاجتماع والانفراد وقولهم
قد يصدق المحمولات عند الانفراد وتكذب عند الاجتماع مثل ما اذا صدق على انه
شاعر وصدق انه جيد لا يلزم صدقها عند الاجتماع فهو ايضا ضعيف لانه
حين حمل عليه الجيد لم يحمل عليه ذلك كيف اتفق بل على انه جيد ما في شيء مبهم
او في شيء معين مثل الخياطة فاذا جمعت المحمولين وعنيت عند الجمع ما عنيت في
التفريق لم يعرض كذب فان امرأ القيس شاعر جيد في شيء مبهم او في الخياطة ولا يلزم
ان يكون جيدا في الشاعرية لانك حين ما حملت عليه الجيد حملت عليه الجيد
لا في الشاعرية فينبغي ان يكون المحمول عليه في الاجتماع ذلك لا غير ومن اراد الاطناب
في هذا الموضع فليرجع الى كتاب الشفاء فظهر انه اورد هذا الكلام على حسب العرف
والعادة والا فالحق ما ذكره في الشفاء ولما فرغ من عد انواع الغلط الواقع في
المقدمات بسبب اللفظ شرع فيما يكون بسبب المعنى فمنها ما يكون بسبب ايهام العكس
مثل ما اذا قلنا المقدمات الصادقة نتيجتها الصادقة فيظن ان عكسه حق حتى
يكون كل ما ينتج الصادق فهو صادق ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات مثل ما يعتقد ان السقمونيا مبردة بالذات وانما هي بالعرض لانها المسخن
بالذات فتعرض البرودة عنده لا للمسخن ومنها ما يكون بسبب اخذ لاحق الشيء
مكان الشيء اذ يجوز ان يكون حكم اللاحق مخالفا لحكم الملحوق في الخصوص والعموم
فاذا حكمنا على الابيض انه لا يجب ان يكون حيوانا لا يجب ان نحكم على ملحوقه وهو
الانسان بذلك ومنها اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل مثل ان نحكم بوجود النقط
في الدائرة لامكان حصولها فيها ومنها ما يكون باغفال توابع الحمل فاذا اغفلنا
جهاتها وروابطها واسوارها عرض غلط كثير ثم لما فرغ من هذه الاصناف اعادها

١٧١

على سبيل التعديد ثم قال بعد ذلك فان شئت فادخل الاشتباه في الاعراب
والبنا واشتباه الشكل والاعجام واقرب مثال الاول ان يقال اعلام حسن بكون
الكلمتين فانه يحتمل حينئذ النعت والاضافة واما اشتباه الشكل فكما يقال اما
علم الحكيم فهو كما علمه والحكيم يعلم الحجر وقد عرفت كل ذلك في النهج السادس
ثم ذكر ان كل من لم يغتر بالالفاظ ووقف على الشرائط المعتبرة في صورة
القياس ومادته وعرض ذلك على نفسه مرات كثيرة ثم غلط فهو جدير بان يهجر
الحكمة وتعلمها فكل ميسر لما خلق له والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد
النبي سيد المرسلين وعلى اله اجمعين ٥ تم بعون الله وحسن توفيقه والحمد لله
اولا واخرا

م

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الاول في تجوهر الاجسام **وهم واشارة** من الناس من يظن
ان كل جسم ذو مفاصل ينضم عندها احرا غير اجسام بنتا لف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون
ان الوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فانقسم
لسبب ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانه يجب لو جوّز مجوّز مداخلته للوسط
حتى يكون مكانهما واحيزهما او ما شئت فتة واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه
فيلق غيرها الفيه والهو الذي لفيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اللقا المتوهم
للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للاخر من الطرف ملاقاة الوسط
له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ من لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف
ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة
بالاسر لا يبقى فراغ وانقسم ما يلاقي **التفسير** النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من
البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق
تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب نهجا واما ابواب الطبيعي والالهي
فهي مقصودة بذاتها فكانت انماطا واما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرا
والجوهر قد يراد به الموجود لا في موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال جوهر
السواد اي ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشيء جوهرا لانه بالمعنى الاول اما
ان يكون جنسا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء اولازما لماهيته على ما هو الحق على
التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الخارج ولا في الذهن وصيرورة الشيء شيئا
آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشيء بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من
التجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقيق حقيقة الجسم وتكون ماهيته
وذلك لان الجسم ماهيته مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى عند بعضهم ومن الهيولى والصورة

عند

عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانها انما تلتئم وتتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان
الغرض من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لاجرم
ترجمه بتجوهر الاجسام اي هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عن المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط اثنا عشر الاول
في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الثاني في ابطال بعض تفاريع نفي الجزء الثالث في اثبات
الهيولى الرابع في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة الخامس في استحالة خلو الصورة
الجسمية عن الهيولى السادس في استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية الثامن
في كيفية تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخر التاسع في احكام المقادير
العاشر في امتناع تداخل المقادير الحادي عشر في امتناع الخلاء الثاني عشر في اثبات
الجهة فهذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتملة على عدة
فصول على ما سيأتي شرحها وكيفية ارتباط بعضها ببعض والله اعلم المسئلة
الاولى في نفي الجزء الذي لا يتجزى وفيها فصلان **وهم واشارة** قال الشيخ من الناس من
يظن ان كل جسم الخ **التفسير** المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم
انما تلتئم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك
لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم اولا فنحن نقدم على التفسير بحثين البحث
الاول في تعريف الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين احدهما الجسم الطبيعي
وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم الزوايا القوائم
وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في تلك جهات والجسم
بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني
فالكونه مغايرا للمعنى الاول لان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكال مختلفة
فان جسمية تلك باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي
غير الزائل فاذن الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم
بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى لانه على تقدير ان يكون الامر كذلك
كان تواردت المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت
اخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلنا

٧ في استحالة خلو الهيولى عن الصورة الجسمية السابع من

متركة كان تحته اعظم مما اذا جعلناه صحيفة وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه
صحيفة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا للجسمية الباقية فقد عرفت
الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان الذي قلناه في تعريف الجسم الطبيعي
ان الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة رسم لا حد لانا بينا في سائر كتبنا
ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا
فامكان فرض الابعاد الثلثة فيه لا يمكن ان يكون جزءا مقوما لماهية الجسم من
وجهين فالاول ان قابلية الشيء للشيء ليست امرا وجوديا ولو كانت امرا وجوديا
كانت اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل
للجوهر جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة
مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء يستحيل ان تكون مباينة عن كل
من الشيئين وان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليتها
لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل الثاني ان قابلية الشيء للشيء اخر نسبة
لذات القابل الى ذات المقبول وانتساب الشيء الى شيء متاخر عن ذات كل واحد
من المنتسبين فاذن قابلية الجسم للابعاد المخصوصة متاخرة عن ذات الجسم
وذات كل شيء متاخر عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات
الجسم لزم تاخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين وذلك محال فثبت ان هذه
القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية لا يجوز ان تكون من ماهية الجسم فظهر
هذا فساد ما اشتهر في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية
البحث الثاني في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على
امرين احدهما جوهر والاخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان
الجسم بالمعنى الاول غير مركب من اجزاء لا تتجزى ولا بد من تفصيل المذاهب فنقول
الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان او من
اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا عرفت
ذلك فنقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك
الاجسام المفردة التي منها تركبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط

المذاهب المعقولة فيه ان يقال لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا يخلو اما
ان تكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فيحصل من التقسيم اقسام
اربعة لا مزيد عليها فالاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها
لا يقبل التجزية بوجه وتلك الاجزاء متناهية في العدد والثاني ان يقال الاجسام
مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية في العدد الثالث ان يقال الانقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية
الرابع ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها
غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال
القسم الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهو ان الجسم لو كان مؤلفا
من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية لكان الجزء المتوسط بين جزئين يلاقيهما
اما ان يمنع الطرفين عن التلاقي او لا يمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول
بتاليف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى باطل اما الشرطية فلا شك في صحتها انما
الشان في افساد قسمي التالي فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال منع
الطرفين عن التلاقي فلانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي يلاقي ما على احد
طرفيه غير الذي يلاقي ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه
غير منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يمنع الطرفين
عن التلاقي فلانه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا للوسط
بالكلية والمعنى بذلك هو ان تكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد
من الطرفين ولو كان كذلك لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل
يقتضي انعدام الاجزاء وبتقدير ان يقتضي ذلك فان القول به محال اما بيان ان
القول بالتداخل يقتضي تحجم الاجزاء فلان كل ما دخل في شيء وبعد فيه فانه يعرض
هناك امر ثالث على الترتيب مثل ان النافذ لا بد وان يلاقي طرفه طرف المنفوذ فيه
اولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ
ثالثا ولا شك ان القدر الذي يلقى النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذي يلقيه

حال النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير الذى يلقاه من بعد حصول النفوذ
بتمامه وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان
الاجزاء المتداخلة اما ان تتداخل بالكلية اولا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية
كان الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضى الانقسام
وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم
الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فح لا يكون
تالفها مفيدا للعظم والمقدار واذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تالف
تلك الاجزاء وح ذلك يبطل القول بتالف الاجسام ههنا فثبت بما ذكرنا فساد
قسمى التالى فلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى
واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا فى اثبات مذهبهم بان قالوا لا شك فى
وجود الحركة ولا شك ان الماضى والمستقبل منها معدومان فاذن لا يد وان
يوجد منها فى الحال شئ لانه لو لم يكن لها وجود فى الحال لم يكن شئ منها
ماضيا ولا مستقبلا لان الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت مضى والمستقبل
هو الذى يتوقع حضوره فى وقت سياتى فلو لم يكن للحركة حضور لما كان
شئ منها ماضيا ولا مستقبلا واذا ثبت ذلك فنقول الذى يوجد منها فى الحال
ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان
اجزاء الحركة متقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود فى الحال موجودا تتابعه
هف وان لم يكن منقسما فعند زواله لا بد وان يحصل شئ اخر يكون حكمه
فى عدم الانقسام ما ذكرناه فح تكون الحركة عبارة عن امور متتابعة كل واحد منها
لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذى يقطع من
المسافة بالجزء الذى لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه
نصف الحركة الى ضعف نصف الحركة الى الجزء فتكون الحركة الى الجزء منقسمة
وقد فرضنا ها غير منقسمة هذا خلف وان لم تكن منقسمة فهو الجزء الذى لا يتجزى
وهكذا القول فى جميع ما يقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التى لا تتجزى
فاذن المسافة مركبة من الاجزاء التى لا تتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة

يبتدئ

يستدعى بحثا طويلا واستقصاء الكلام فيه مذكور فى كتبنا المطولة ولنرجع الى
تقرير المتن اما قوله وهم واشارة فاعلم انه قد جرت عادته فى هذا الكتاب بانه
متى اراد ان يورد مذهبا باطلا او سؤالا باطلا يبين فساده فانه يسميه وهما
وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم
على ما مر تقريره فى المنطق وذلك سبب فى اطلاق لفظ الوهم على الرأى الباطل
على سبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الرأى الباطل
بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الرأى الباطل ليس هو الخيال بل
الوهم البحث الثانى فى الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان
كل قضية يحتاج فى اثباتها الى برهان مفصل فان الشيخ سمى الفصل المشتمل
عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج فى اثباتها الى برهان مفصل بل يكفى
فى التصديق بها تحرير موضوعها ومحمولها عن اللواحق والعوارض فانه يسميه
تنبيها كان تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده
فيكفى فيه مجرد التنبيه البحث الثالث عن انه لما ذا قال وهم واشارة ولم يقل
اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا الى البرهان المبطل للرأى الباطل
المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشئ متاخر لا محالة عن تصور ذلك
الشئ لاجرم ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل
فاعلم انه قضية موضوعها كل الجسم ومحمولها ذو مفاصل وهى حكاية المذهب
المثبتين للجزء الذى لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعى وقد عرفته والمفاصل
عبارة عن المواضع التى يمكن ايراد الفصل والقسمة عليها فلان الجسم اذا كان مؤلفا
من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر فى ذاته كانت المواضع التى يمكن ايراد
الفصل عليها حاصلة فى الجسم فيكون لكل جسم مفاصل موجودة بالفعل واما
قوله ينفصل عندها الى اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فاعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء
التى حصل من تالفها الجسم دون المفاصل وتلك الصفات ثلثة احدها الكل ... خبر

منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تالفها وثانيهما ان كل واحد منها
لا يقبل الانقسام ثم ان قبول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان
الشيء قد يكون صلبا لا يمكن كسره الا انه يمكن تقطيعه بالات قطاعة ويليه الوهم فان
الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا
عليه لكن القسم الوهمي غير ممتنع عليه واما الفرض فانه آخر المراتب لان القسم
الوهمي ربما يقف لان الوهم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسم الفرضي
بعد لم يقف فانه متى حصل بعد فرض وقوع القسمة بحاله لم تكن القسمة ممتنعة سوا
عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز وقد جا في بعض النسخ لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا
ويكون المراد ايضا ما ذكرناه وثانيهما ان كل واحد من تلك الاجزا اذا توسط بين
جزئين يلاقيهما فانه يحجب الطرفين من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الوسط
اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم
ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقي وجب
ان يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره
واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط
اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وحينئذ يلقى كل واحد من الطرفين منه
شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه
ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط
غير ما يلقى الطرف الاخر منه هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط
غير ما يلقى منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على احد امرين احدهما ان
كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين
يلقى الاوسط باسره اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله لما سبق من ان تلك
الاجزا لو لم تكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون
الجسم مولفا من الاجزا التي لا تتجزى وهو الخلف واما الثاني وهو ان يقال ان كل واحد
من الطرفين يلاقي الوسط باسره فهو الذي عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول ايضا صح

ما

ما ذكرناه من ان احد الطرفين يلاقي من الوسط غير ما يلقيه الاخر واما قوله
فانه يجب لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما
او ما شئت فيه واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر
الذي لقيه دون اللقا المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان القول
بكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط قول بمداخلة الطرف لكلية الوسط
والمتداخلان لا بد وان يكون مكانهما او حيزهما واحدا سوا سميت المكان والحيز
بهذين الاسمين او ما شئت من الاسما فالشيئان لا يصيران كذلك الا بعد ان
يصل طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة تنحي في شي
والشي حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك الموضع ثم ان
القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل
نفوذه فيه اعني حال كون طرفه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه والذي لقيه من حال
النفوذ فيه دون ما يلقاه من حال حصول اللقا المتوهم من المداخلة والحاصل
فان النافذ لا بد وان يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم
تحصل المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب لقي شيئا غير ما
لقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ فيه واعلم
ان هذا الكلام ليس برهانيا لكنه اقناعي واما قوله والملاقي المتوهم للمداخلة
يجب ان يكون ملاقيا للوسط ملاقيا للاجزا من طرفي ملاقاته للوسط
له وان لا يبقى في الوضع او لا فراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول
بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا ان القول بالنفوذ محال
وبين ذلك بان احد الطرفين لو دخل في كلية الوسط مع ان الوسط
ملاقي للجز الاخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف
الاخر وحينئذ فلا يكون ترتيب ولا وسط ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد
منه ان تداخل الاجزا عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب
ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزا ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم
واحد منها واما قوله فان كان شي من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة

من الملاقاة بلا اسر بل بنفي فراغ وانقسام ما يلاقي فاعلم انه لما بين ان القول
بالمداخلة يوجب انتفا الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقايض
هذه التوالي وهو ان هذه الاشيا كائنة حاصلة فانتج فساد المقدم وهو
القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا بكليته الوسط وثبت
فساد ان لا يلاقي منه شيا ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يكون
الطرف يلاقي بعضه الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزا المتلاقية
وهم واشارة قال الشيخ ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن
من اجزا غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد بالمتناهي موجود فيها واذا كان متناهيا يوجد منها مؤلفا
من آحاد لبنى لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تالفها مفيدا للمقدار
بل مغني العدد وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت
الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان حجم كل
نسبة حجمه الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي المقدار
الى متناهي المقدار لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون
نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى
متناه هف هو التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثاني وهو
قول من قال الجسم مولف من اجزا غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد
يقول بهذا التاليف ولم يقل من الناس من قال بهذا التاليف لان اصحاب
هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل
وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات
حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا في الجسم كثرة بالفعل
لا معنى للكثرة الا مجموع الاشيا التي كل واحد منها يكون في نفسه شيا واحدا
وذلك انما يكون لو لم يكن في كل واحد منه تلك الاحاد كثرة بالفعل فاذن
من قال الجسم مركب من اجزا لا نهاية لها فقد قال باثبات امور كل واحد منها
لا يكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون منقسما فانه يمتنع ان ينقسم

فاذن

فاذن حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم متالف من اجزا كل واحد منها لا يقبل
الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذن لا فرق بين
هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل الاول الا في انهم زعموا
ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزا عدد متناه وهولاء زعموا ان الموجود
منها في كل جسم عدد غير متناه هذا هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لا
يعترفون باثبات الجزء الذي لا يتجزى فلو كانت حقيقة مذهبهم هو القول
بالجزء وهم في الظاهر غير معترفين به لا جرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون
الجسم متالف من اجزا لا تتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون بانه مولف
من اجزا لا تتجزى اي حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به واما الحجة
على فساد هذا المذهب ان الجسم لو كان متالفا من اجزا غير متناهية في العدد
لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لا معنى للكثرة الا اجتماع الوحدات
فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزا الغير المتناهية فاما ان يكون
مقدار ذلك المجموع الحاصل من اعداد متناهية ازيد من مقدار الواحد او
لا يكون والثاني بط والا لم يكن اجتماعها سببا للزيادة في المقدار فكان لا يحصل
المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير حاصلة
من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار
الواحد فذلك يقتضي ان يكون كلما كانت الاجزا اكثر كان المقدار اعظم واذا
ثبت ذلك فنقول لا شك ان في هذه الاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها
وان نسبة بعضها الى البعض نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وذلك
يقتضي ان يكون نسبة ما في احدهما من العدد الى ما في الاخر من العدد نسبة
متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد
فاذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متالفا من اجزا متناهية الى الجسم الذي
زعم الخصم انه متالف من اجزا غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي
المقدار فيحيل ان يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي العدد الى غير
متناهي العدد هف فثبت اذن بطلان قول من قال الاجسام مولفة من اجزاء

غير متناهيه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كل كثرة كانت متناهية او
غير متناهيه فان الواحد والمتناهي موجودان فيها فاعلم ان الكثرة قد
يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة
وتكون الكثرة احد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا
الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا
التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه
لانه العدد الاول ولا تكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف
واذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون فيها
موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة
استحال ان تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة
فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا
فيها ولكن لا يجب ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي
المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثرة شيء متناه في المقدار فان
العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة
عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون
في كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيها عدد اصلا
بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه واذا
ظهر ذلك فنقول النهاية من خواص الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في
كل كثرة متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب ان يحصل
في كل كثرة شيء متناه فاذن كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة
فان الواحد فيها موجود وليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب في
كل كثرة ان يكون العدد المتناهي موجودا فيها ولكن ذلك واجب هنا لان
من قال الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد
المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية
فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان

كل

كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان المتناهي موجود فيها فثبت
انا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل كانت المواخذة
لازمة واما اذا حملناه على الكثرة الاضافية اندفعت المواخذة لان المواخذة
انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان
كل متناه بجميعها مولفا من اجزاء ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن
تاليفها مفيدا للمقدار بل عظم العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متالفا
من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء الغير المتناهية موجودة فيها فبعد ذلك بين (الاعداد)
ان حجم مجموع الاجزاء المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد
منها والا لم يكن تاليفها مفيدا لحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين
على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلثة ايضا على مقدار الواحد وانما قال بل (عين)
عظم العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد
فانه يظن انه وان كان لا يفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق
ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء
الواحد كانت باسرها حاصلة في الجزء الواحد ولو صار كل كذلك استحال ان يختص
واحد منها بامر لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الحجمية فيستحيل ان
يقع الامتياز بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها ويستحيل ان يقع الامتياز بشيء
من عوارض الحجمية او معروضاتها لانها اذا كانت متداخلة فلا شيء يفرض
عارضا او معروضا لواحد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره
فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير او معروضا له واذا كان كذلك استحال وقوع
الامتياز بين تلك الاجزاء بامر من الامور فيرتفع العدد عنها ويصير الكل
شيئا واحدا فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة في المقدار لا
يحصل منها زيادة في العدد الا ان الشيخ لما لم يكن له حاجة الى هذا البيان في
هذا الموضع لم يجزم لا بالنفي ولا بالاثبات بل ذكره على ان يتوهم ان لا يكون
تاليفها سببا لزيادة العدد واما قوله وان كان كل كثرة متناهية منها حجم
فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الجزء الواحد ثبت ان

حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد
كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدر في ابطال قول من قال ان كل جسم فهو مؤلف
من اجزاء غير متناهية الا انه اراد ان يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس
مؤلفاً من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك الجسم
على تناهي اجزاء سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان يبين ان ذلك
الجسم المتالف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في
جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير
سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناهية اذا كانت من نوع واحد
فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربعه او غير ذلك من النسب
كذلك السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلث الشيء او ربعه
هو الذي يكون بحيث لو ضعف مثاله اليه لصار مثلا لذلك الشيء والجسم لا
يحصل البتة من اجتماع السطوح والسطح لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط
لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في
الفصل الاول واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان ينسب مقدار الجسم المتالف
من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها
وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون
جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام واما لو لم يثبت
كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذي
يكون حجما في جهة واحدة او في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب
واحد منها الى الجسم واعلم ان هذا النقل الذي ذكرناه لا يصفو الا اذا اضمرنا
في لفظ اللفظة حتى يصير هكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
اي وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات لكن الموجود
في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات
فاما ان تكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها
الشيخ عند دلالة الكلام عليها واما قوله وكان حجما كانت نسبة حجمه الى

حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي الى متناهي القدر فاعلم ان هذا الكلام
قضية واحدة وصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه
الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر محمول
واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما تبين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم
بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم الذي زعم الخصم ان آحاده
غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لان المتناهي دال على
ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم يجب
ازدياد التاليف والتركيب فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهي الاجزاء
الى الجسم الذي هو عند الخصم غير متناهي الاجزاء نسبة متناهي المقدار الى متناهي
المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم
وجب ان يكون نسبة آحاد اجزاء الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم
المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد متناه وذلك
يوجب ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناهية العدد
يودي الى المحال فيكون القول به باطلا تنبيه قال الشيخ الرئيس اذا وجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان
يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود
جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما
لا ينفصل بوجه بل يكون قابلا للانفصال ونوع الانفصال اما بفك او قطع
واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع
الفك النسب التفسير انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا
لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا
وهذه القضية لا يحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه
والاخطار بالبال اما قوله الرئيس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا
من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر لكن فيه دقيقة وهي ان الذي
ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان تكون متناهية

من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة
التي مضت امتناع تالفه من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان يثبت بدليل آخر وجوب
تناهي الاجسام في المقادير ويثبت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار
فانه لا يجوز ان يكون مولفا من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد ما
بين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول ان ليس النظر
اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية
كلية اي لم يقل النظر اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير
متناهية ولم يوردها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لا
يقتضي ان يكون ما عداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف
مع ان هذا الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من
الاجسام مولف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال ليس النظر اوجب
ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة
الجزئية فلا جرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية او جزئية واما
قوله فانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل
فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون
وذكر هنا انه لا يجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء غير
المتناهية ممتنع فلا جرم انه قال انه لا يجوز ان يكون مولفا واما تركبه من الاجزاء
المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلا جرم انه لم يقل انه يجب ان لا يكون
بل قال انه لا يجب ان يكون اما قوله فقد وجب امكان وجود جسم ليس لاستعداده
مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان العام فمعناه ظاهر ولكن فيه اشكال وهو
ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت
ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لاستعداده
مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد وجب امكان جسم ليس
لاستعداده مفاصل ولم يقل فقد وجب وجود جسم ليس لاستعداده مفاصل
وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وتقريره ان

يكون

يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم الا ويمكن ان ينقسم بالفعل بل الممتنع
حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصول كلها بالكلية وبين جواز
حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب ان يكون عديم
المفاصل اللهم الا لعائق خارجي كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه كما
هو عند الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لا يحس
بشيء من المفاصل والابعاض فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك
لا مفاصل له في نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فمعناه
انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل القسمة والانفصال
بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشيء فان
تلك الصفة الممكنة لا تحدث الا بسبب فاذن لحصول المفاصل بالفعل في الجسم
سبب وليس ذلك الا احد امور ثلثة كما في الافلاك او في الاجزاء التي تبلغ
في الصغر الى حيث لا اتاح الفك والتقطيع والاختلاف العرضيين كما في البلقة
والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفك بسبب ينقطع ولا يتفرق بعرضين
مختلفين فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة
في الملخص وهذا آخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزى المسئلة الثانية في تفاريع
نفي الجزء وفيها فصلان قد تبين الينا ذلك يكن تأليفه من آحاد لا تقبل
القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة ولا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب وللمستبصر برشده القدر الذي نورده
التفسير انما سمي هذا الفصل بالتذنيب لانه معنونه كالتذنيب والتفريع على
ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مولفا من آحاد لا تقبل القسمة ولا
شك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او
غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة
لكن ذلك باطل لما تقدم ان الجانب الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الجانب
الذي يلاقي منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا
لانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلثة

التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول
الجسم للانقسامات الغير المتناهية لا توجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية
فاما ان يدعى ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة
باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فان
من المحتمل ان لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات
الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وهذا وان كان باطلا
الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالبحث لاجل
تلك الدقيقة صح بان كون الجسم غير متألف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا
للانقسامات الغير المتناهية الا على احد الوجوه الثلاثة ثم صح بان ذلك الوجه
هو الانقسام الوهمي فاما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر
يرشده القدر الذي نورده فمعناه ان القول بان الجسم قابل للانقسامات غير متناهية
تتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده اليها القدر الذي اورده في الفصل
الاول الذي يليه هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانها
كالاساس لما بعدها من التفريعات **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمت من صحة
احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك
ولانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **التفسير** انما سمي هذا الفصل
بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل ببديهة العقل بعد تسليم المقدمات التي
مر تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية
وجب ان تكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان
كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فتكون الحركة لا محالة
الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذن
كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان
الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات
الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية
وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة

والزمان

والزمان من امور غير قابلة للتجزي فاعلم ان تمام القول في اثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل
للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات
الغير المتناهية ابحاث دقيقة فمن ارادها فليطالع سائر كتبنا **المسئلة الثالثة** في اثبات
الهيولى وفيها اربعة فصول **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا متخينا متصلا
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون بعينه الموصوف بالامرين فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو
عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **التفسير**
المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك
الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف بل هو شيء واحد في نفسه
ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بل عبارة
عن عدم الاجتماع بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك مبنا على كون الجسم متألفا من الاجزاء
وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال
كان قبل حصوله ممكن الحصول وامكان عروض الانفصال كان حاصلا قبل حصول
الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لا محالة للانفصال وذلك الامكان يستدعي
محلا وليس محله الاتصال لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء
فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال يستحيل ان يتصف بالانفصال
لانه يزول عند طريانه فاذن محل امكان الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذي
يكون محلا للاتصالين المتجددين عند طريان الانفصال فثبت ان الاتصال الجسمي
موجود في محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال
كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو الا[illegible]
وهو عرضان يحلان الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مساويين للجسم
متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد وما انفرد لك
ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي زال عند
الانفصال شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما ينحل بتحرير البرهان على

الوجه الملخص وهو ان نقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه
الجسمية التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان اخريان ومتى كان
كذلك كانت الجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود الانفصال
عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال
كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه او ما كانتا موجودتين والاول
باطل والا لكان كل الجسم قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجسمين ثم
ننقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين وان كانت الاجزاء التي تحصل في
كل جزء منها بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل كان الجسم مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية او غير
متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد ابطلناه
فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل
ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت
موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان
كل ما يوجد بعد عدم او يعدم بعد وجود فان امكان عدمه وامكان وجوده
سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذن الجسمية
محل فيه امكان وجودها وعدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية
فهذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول المقدمة الاولى ممنوعة
والذي عولتم عليه في اثباتها غير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم
اعداما له بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال
ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد
ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة
والاول باطل والا لكانت مادة كلا الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية
الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحد من الجزئين وصورته عين
مادة الجزء الاخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الاخر بالعدد هذا
خلف وان لم تكن الجسمية واحدة فقد حصلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان

من

من نوع واحد وهو محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا يلزم ان يكون مقدار
الجزء مساويا لمقدار الكل لتداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما
على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة
ان ذات احد الجزئين مغاير لذات الجزء الاخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد
لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادته واحدة بالعدد فانها
بعد ورود الانفصال على الجسم يجب ان تتعدد واذا كانت كذلك فقد تعددت المادة
بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث
المادتين المتجددتين فاذن تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته فيكون تفريق
الجسم اعداما له بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها
واحدة يقتضي احتياجها الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم
التسلسل واما ان قيل الجسم المتصل مادة واحدة بالعدد هذا باطل لانه ان وجد
لجسم ما واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد
المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون الجسم المتصل
موادا غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية الحالة في كل واحدة منها
غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حصول الحال في اكثر من محل
واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يتجزى وانه باطل و
بتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء
التي لا تتجزى كان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تاليفها
وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التالف والتفرق والمورد هو نفس
تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية تزول عند عروض الانفصال
فلم قلتم انه لا بد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال
والامكان حكم ثبوتي فيستدعي محلا ثابتا قلنا لا نسلم ان الامكان حكم ثبوتي
وسياتي الاستقصاء في بيان ذلك في الفصل الخامس ولنرجع الان الى تفسير المتن
اما قوله قد علمت ان الجسم مقدار ثخين متصل فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق
بيانها ثم ههنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح ان لو ثبت ان مقدار الجسم

مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان الجسم مقدار لامتناع ان يكون
الشيء حملا فكيف قال قد علمت ان الجسم مقدار وجوابه ما بينا انه متى لم يكن
الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زايد على ذاته
فلما بينا في نقيض خلاف العدم كان بيانه لبيانا لذلك التالي ما الفوه القريب من الفعل
فلاجرم جاز له ان يقول قد علمت ان الجسم مقدار واما الثخن فانه يقال بالاشتراك
على امرين احدها المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلث جهات وهذا القدر يسمى
ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات
وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيها ان يوخذ هذا المعنى مع اضافة
عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين ولبعضها الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار
لا يكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات
يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم التعليمي فاذا
قلنا الجسم له مقدار احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا
قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال
بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان نفرض له اجزاء يجمع بينها
حد مشترك هو نهاية لاحدها وبداية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو
مقسم لجسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما
واحدة بالفعل مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية يحدها نقطة واحدة هي
طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر بحيث اذا
تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالاخر
واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كان اغا نقل اسمه
من الاتصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له اجزاء فيما بينها الاتصال الاضافي
واذا عرفت ذلك ظهر لك ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة
عن الامر الذي يعرض له هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير
للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا
ثخينا فانه ليس مركبا في نفسه من الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان

مدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله ما انفصل الاجزاء عن الافلاك واما قوله ويتعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فقولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين معناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته
وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخل في هوية تلك الجسمية المعينة فان التشخصات
وان كانت خارجة عن ماهية المتشخص الا انها تكون اجزاء من ذات المتشخص من
حيث هو ذلك المتشخص فاذن الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المعنى
بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة
للاتصال والانفصال اما الاتصال فلانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع
المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس
فلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر
الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته و
شخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند حدوث الشيء
استحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان القبول المتصل بذاته لا يعرض له الانفصال
ولا انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته
وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلثة اولها ان قوله فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره
فاين القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشيء غير وجود
القبول لكن لا احتياج الى ذكر ذلك ههنا لان المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة
الجسمية واذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شيء اخر يكون هو
قابلا للانفصال والاتصال من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشيء هل هو غير
المقبول او نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشيء الذي هو ههنا مقبول بالفعل
وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجوابه ان القياس المنتج
لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه
قد ذكر ان الجسم قد يعرض له الانفصال والانعكاس اي الجسم قد يحدث فيه الانفصال ومن
البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا

قبل حصوله لذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك يقتضي ان يكون قوة قبول الشيء مغايرة
لذلك المقبول ثم ان الشيخ قنع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين
الباقيتين لغاية وضوحهما واما الثاني فان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان
قوة قبول الشيء غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال فاذا امكننا
اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الانفصال
فلا بد من شيء اخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا ان نقول ان الانفصال
يستدعي محلا واما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال
مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي وهو من الامور الاضافية فيستدعي محلا
مضافا اليه لا محالة فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر وهو الهيولى
فان قيل اليس ان الامكان عندكم امر عدمي فنقول بلى ولكنه عند الشيخ امر وجودي
وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق اصول غيره واما الثالث
وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئة وصورة فنقول الانفصال اذا طرى
فليس المقبول هو الانفصال لانه امر عدمي بل المقبول بالحقيقة هو الجسمان
الحادثان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من تينك الجسميتين هيئة وصورة
اما الهيئة فالشكل المقارن لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار المقارن لهما لا
المقدار يجري بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك الصورة لغيرها هو ما
ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا فاعلم ان محل الامكان للانفصال غير الشيء الذي هو متصل بذاته يعدم
عند الانفصال ويوجد متصلان آخران مثل الماء الواحد اذا جعل مائين فان تلك
الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال قد بطلت وحدث جسميتان
اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى يصيرا ماء واحدا فان الجسميتين
الاوليين تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الانفصال لان اعادة
المعدوم محال واعلم ان لنفاة الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها
حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما ان يكون على سبيل

الاستقلال

الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال كانت الهيولى متحيزة
وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا
فلانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان
تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان
لم يكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على
سبيل التبعية فذلك بان تحصل الجسمية بذاتها في الحيز وتلك الهيولى تحصل في ذلك
الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا اذ
لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما اذا
وان كان حصولها تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال
كون الجسم حالا فيها واما ان لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا
على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في
الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا او
حالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جاز خلاف ذلك في
تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له
تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل
يؤدي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا اخر الكلام في هذا
الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان نتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان
نوخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم نسوق الحجة على وجهها وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والفصل وليس كل جسم
فيما احسب كذلك الى اخره الشرح اعلم انه اورد وهما وتنبيها ولم يقل وهم واشارة لان السؤال
الذي اورده لا حاجة في ابطاله الى برهان منفصل بل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو
ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان تحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف
ثم نقول حاصل الشك ان دليل الحجة المذكورة لا تفيد اثبات المادة لجميع الاجسام
بل لبعضها وذلك لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة له ثم
ان الانفصال على هذا الوجه ممتنع العروض للافلاك فاذن لا يمكن اثبات الهيولى في الافلاك م

لجسمية الافلاك بهذه الحجة والجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان تكون
غنية عن المحل او لا تكون فان كانت غنية عن المحل كان جميع افرادها كذلك وكل جسمية
عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حلوله في المحل فاذن كل جسمية فهي غير حالة في
المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي اينما
وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل انا لما علمنا ان الاجسام القابلة للانفكاك
احتياج جسميتها الى محل وهو مادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك
تقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم او لم يصح وهذا
هو المراد من قول الشيخ ان الجسمية طبيعة واحدة فاذا عرف في بعض الاحوال احتياجها
الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان لنا على
هذا الكلام شكين احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام
كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد
فهاهنا امور ثلثة احدها الابعاد الثلثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلثة
والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة فاما الابعاد الثلثة
فليست نفس الجسمية عند الحكما واما قابلية الابعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة
ثبوتية وبتقدير ان تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذن ليست
الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة وما لاجله حصلت هذه
القابلية وحقيقة ذلك الامر غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر ما يلزمه قبول
الابعاد الثلثة والعلم بكونه لامرما لا يقتضي علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابليته لامرما
للابعاد الثلثة علم بلازم من لوازمه فاذن ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا
كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين
الاجسام ولا يمكن ان يقال ان الاجسام لما اشتركت في قبول الابعاد الثلثة و
الاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذن الاجسام مشتركة
في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على ان الاشياء المختلفة في الماهية يجوز
اشتراكها في لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في
الجسمية بل الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا بداهة

العقول

العقول اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لاجرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان
الاجسام متساوية في الجسمية واما الحكما لما بينوا ان التحيز والمقدار امران مغايران
للجسمية لازمان لها واعترفوا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في لا يوجب
الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية فاما قوله
لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب
عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الطبيعة الجسمية لزم من
حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك بان يقال الحيوان الجنس له
طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في نوع لا يحتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير المعين
ذلك النوع لا يحتاج الى ذلك الفصل مثلا ان الحيوان الذي في الانسان يحتاج
الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الانسان في كونه حيوانا
مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثل
ذلك الشيء فاذن لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى
حاجة جسمية الاجسام التي لا تقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ عن ذلك الانفصال
هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلا
وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة
مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية
وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في
وجوده فاذن الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن الصور الطبيعية النوعية
المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصورة النوعية الا
مجرد حلولها في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه
وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني عنه في وجوده فظهر ان الجسمية طبيعة
نوعية محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فانه طبيعة
غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول المنوعة فظهر الفرق فهذا هو
المراد من قول الشيخ لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق

وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي
هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو
حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود
واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان
الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس
مثله مع انه غني غير محتاج اليه فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه فقد توجه
النقض واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لم تكن صورة وستقرر ان لا
تكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح بل الصحيح في الجواب ان يقال ان الطبيعة الجنسية
لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها لكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء
معين بل الى نحو ما اي شيء كان واما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة لوجود الجنس
في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة الحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا
يكون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس
فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق على هذا التقدير فيندفع الشك واعلم ان
ههنا نقضا آخر وهو ان حمل الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم
ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد ههنا
اختلاف المتماثلات في اللوازم وتمام تقرير ذلك سياتي في النمط الرابع ان شاء الله
الشك الثاني على اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وثبت
ان ما يحتاج الشيء اليه فان مثله يحتاج اليه ولكن لا بد من الدلالة على ان الجسمية
مما تحتاج الى المحل اما وذلك لا يمكن اثباته لما تبين من حلول بعض الجسمانيات في
المادة فان لقائل ان يقول انه لا بد من حلول الجسمية في المادة لا صحة حلولها
فيها فاما انه لا بد من وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى اذ من
المحتمل ان يقال الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصير حالة في
المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذن لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة
اخرى غير ما ذكر من حلولها في المحل **وهم وتنبيه** ولعلك تقول الهيولى لا يشار
الجسم الواحد بقابل للانفصال البتة الا جرم **الشرح** قال قد بينا ان مدار الحجة
المذكوره

عن الناطق ع

المذكورة على اثبات الهيولى على ان الجسم الذي يكون في نفسه متصلا قد ينفصل وما
الشك المذكور في هذا الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة وبيانه وهو انا
انما بينا ان الجسم شيء واحد في نفسه بان ابطلنا كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء
كانت متناهية او غير متناهية وانما ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين
جزئين لا بد وان يكون الجانب الذي يلاقي ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقي
ما على يساره وذلك يقتضي كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا تفيد الا
كون الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب
ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكي واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يقال الاجسام
المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة
الوهمية فالحاصل ان الجسم الذي يعرض له الانفصال ليس بمنفصل في الحقيقة بل انفصاله
عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو متصل في الحقيقة
وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة لا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة
المذكورة في اثبات الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب
ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال متالفة من اجزاء صغيرة كرية
الشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية والجواب عنه
انه لما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون
قابلا للانقسامات الانفكاكية ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية
في الجسمية وكل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه يكون مساويا في الماهية
لنصفه الآخر ولكله ولكل واحد من انصاف سائر الاجزاء ولكل واحد من سائر الاجزاء
وكل ما يصح على الشيء يصح على ما يماثله فاذا صح على احد نصفي الجزء الواحد ان
يتصل بنصفه الآخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف ان يتصل
بنصف جزء آخر اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف
جزء آخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان ينفصل عن النصف
الثاني من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان
يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على ان

الاجسام متساوية في مفهوم الجسمية وقد بينا في الفصل الذي مضى ان لا طريق الى اثبات
ذلك على مذهب الحكماء ولا شك انه يبعد ايضا ان يقال ليس في الوجود كل جزءان
متساويان في الماهية ولكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصنائع العلمية ثم لئن وقعت
المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية لكن لا يلزم من ذلك ان يصح على
كل جسم ما يصح على سائر الاجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثلا كلونية
البياض ان يصح نقل السواد الى لونية البياض والجواب عما مر والنقض المتوجه هو
الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على ان تلك الاجزاء تصح على كل واحد
منها ما يصح على الباقي لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل ان تكون تشخصية كل
واحد منها مانعا عن ذلك لان كل واحد منها وان شارك الاجزاء في الماهية لكن
يخالفها في تشخصه وتلك التشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل ان تكون تلك
التشخصية مانعة من ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل
فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا مع
اخرى فان تلك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية اخرى واذا كان كذلك فقد
استحال على نصفي الجسم ما يصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل ان
تبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان تبقى بعد الاتصال
فاذن ما صح على الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو
الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة
وانما جاء من تشخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر
ولا على مذهبهم ويمكن ان يجاب عن السؤال الجواب الاخير الاول ان يقال هب ان
ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التي هي
غير قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المفروضة
فيها اما ان تكون مختلفة في الماهية او لا تكون مختلفة في الماهية فان كانت مختلفة
في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط فاذا
فرضنا جزءا بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون احد نصفي ذلك
البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثاني منه وهو لما كان بسيطا كان كل واحد من

جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية لجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف
ان يلاقي النصف الثاني باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له بجانبه
الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفكيك بين نصفي ذلك الجزء ولقائل ان يقول
هذا يقتضي صحة ان يماس فلك القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس وهو
يقتضي الخرق وانتم لا تقولون به وايضا فالاشتراك في الماهية وان كان يقتضي صحة
هذا الامر ولكن يجوز حصول مانع يمنع عن هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بينا
الثاني هو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط شكله الكرة فتلك
الاجزاء كرات مضموم بعضها الى بعض فيحصل فيما بينها فرج خالية وهو محال ولقائل
ان يقول نحن ننازع في ان شكل البسيط الكرة وفي استحالة الخلاء على ما سياتي
ثم لنرجع الى شرح المتن اما قوله في تقرير السؤال ليس لا استعداد الجسم الواحد
بقابل للانفصال وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها
للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض والاوهام فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي
يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من الاجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلا
للقسمة الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل
الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة او المماسة او غيرها فالذي يقبل الانفصال
ليس بمتصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له
الانفصال واما قوله في الجواب فاعلم ان القسمة الوهمية او الفرضية
او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في الابلق او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث اثنينية ما تكون طباع
كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع
فاعلم ان معناه ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلا للقسمة الانفكاكية
الا انه يكون قابلا للقسمة بالوجهين الاخرين اعني القسمة الوهمية والقسمة باختلاف
الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما في الابلق او اضافيين
مثل ان يكون احد جانبيه محاذيا اي مقابلا لشيء لا يحاذيه جانبه الاخر او
يكون احد جانبيه موازيا لخط او سطح لا يوازيه جانبه الاخر او يكون احد جانبيه مماسا

ما سالثي لا يماسه جانبا الاخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف
عرضيين يوجبان انقساما في ذات كل واحد من تلك الاجزا بحيث يكون ماهية
كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الاخر من ذلك الجزء وكل ذلك الجزء و
لماهية جزء اخر من نوعه واما قوله ويصح بين كل اثنين منها ما يصح بين كل اثنين
اخرين فمعناه ان هذه الاشيا لما كانت متفقة في الماهية والاشيا المتفقة في الماهية
يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر واما قوله فيصح اذن بين المتساويين
من الانفصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المنفصلين من
الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على
نصفي الجزء الواحد ان يتصلا اتصالا منافيا للتعدد وجب ان يصح على الجزئين المتباينين
ان يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزئين ان ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان
يصح ذلك ايضا على نصفي الجزء الواحد واما قوله اللهم الا من عائق خارج عن
طبيعة الماهية الاستعداد لازم او زائل فاعلم ان معناه جواب لشك يذكر ههنا وهو
ان الفلك مساو للعنصر في الجسمية ثم ان الاجزا المفروضة في العنصر يصح عليها الانفكاك
ولم يصح ذلك على الفلك والاجزا المفترضة في الفلك متصلة مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ايضا ان يصح الانفكاك على الجزئين وان لم يصح ذلك على نصفي
الجزء الواحد وان يصح الاتصال على نصفي الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزئين وحل
هذا الشك ان يقال الفلك نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال الاجزاء
ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو ان الهيولى
للفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلامنا فيها لو امتنع
عليها الاتصال والانفصال بسبب موادها كان ذلك اعترافا باثبات الهيولى
لها ولقائل ان يقول هب انه يلزم منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا عليكم اثبات
ما ادعيتموه من امكان الانفصال اما في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال
ان يكون لكل جزء مادة اخرى مخالفة لمادة الاخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال
والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى
الجزء الاخر لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلمية واما قوله ولعل هذا

العائق

العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص تلك
الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما
يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب ان يكون نوعه في شخصه اي يمتنع ان يدخل
في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين
في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل ان يلزم فردا من افرادها ما يكون
مانعا من بعض ما صح على الافراد الاخر لاستحالة ان يكون المتماثلان في تمام الماهية
مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك احدهما عن الاخر وجب ان يصح
على نصف احدهما ان ينفك عن الاخر فحينئذ يصح في كل واحد منهما الانفصال في نفسه
والاتصال بغيره وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان ما يمتنع عليه الانفصال في نفسه
والاتصال بغيره يجب ان يكون نوعه في شخصه ولقائل ان يقول لا نسلم ان المتماثلين
في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية تختلف
بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان جسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية
الفلك الاخر **تنبيه** وكل نوع امكن ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق
اخر **الشرح** قال كل ماهية فاما ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة او لا
يكون والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك الماهية الا شخص واحد والثاني يقتضي
ان يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك
الزائد ان كان لازما استحال ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الا شخص واحد
واستحال على ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا الى جزئين ولا يحصل في الوجود
من تلك الماهية شخصان مع انا فرضنا ان المانع من ذلك لازم الماهية وذلك
محال وهذا الفصل يجري مجرى التقرير لما ذكرناه في اخر الفصل المتقدم وهذا اخر الفصول
المتعلقة باثبات تركيب الجسم من الهيولى والصورة **النمط الرابع** في ان الهيولى
قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد **ترتيب** اليس قد بان لك ان المقدار من حيث
هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية الى اخره **الشرح** لما كان
المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم ولواحقها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال
ان مقومات الاجزاء التي لا تتجزى وبين بعد ذلك ان مقومات الهيولى والصورة فبعد ذلك

اراد ان ينقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى
مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلا جرم سماه
بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون الجسم العظيم المقدار يجوز
ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز
ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من
المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاحد امرين اما لان اجزاءه كانت متفرقة
وكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم
فيبقى الباقي صغيرا وتنضم اليه اجزاء اخر فيصير المجموع عظيما فاما على غير هذين الوجهين
فذلك مما يستبعدونه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة
الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه مقدار معين والا
لزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل اخر واذا لم يكن لذلك المحل
ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان
كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار صغير وبالعكس واعلم انه
لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم
من كون المحل في نفسه غير مقدار ان يكون قابلا لتلك المقادير الا ترى ان هيولى
الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا تقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان
كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى غير متقدرة في ذاتها ان تكون قابلة لكل
المقادير اللهم الا ان الحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح فيه ان يقول على
لازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد من دليل اخر
ولهذا قال الشيخ ولا يستبعد ان يختص في بعض الاشياء قبولها القدر معين
فما هو ازالة هذا الاستبعاد ولم يات بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا
عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا
من جوز ذلك فكيف يلزمه القطع بامكان ان يصير الحجري مجموع كرة العناصر في مقدار
الخردلة بل اقل وبالعكس والا كانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض
ولا شك انه يجوز ذلك بعد **المسئلة الخامسة** في بيان استحالة تخلو الصورة عن

الهيولى

الهيولى وفيها فصول ثلثة ا **مشارة** يجب ان يكون محققا عندك امر لا يعيد
بعد في ملا وخلا ان جاز وجوده الى غير النهاية الى آخره **الشرح** لقائل
ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى و
سيتكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه
المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينها فنقول انه لما بين ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى وبعد ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي
يبنيه على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل
فالجسمية اذن لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فاذن يلزم ان
لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد
لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء
هكذا انه لا يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا
لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة
هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة في بيان
امتناع وجود المقادير والصور البائنة عن المواد لا جرم احتاج الى تقديم
البرهان على تناهي الابعاد واعلم ان الحجة المذكورة هاهنا على تناهي الابعاد
مبنية على مقدمات لا بد من تقريرها اولا ثم نبني الحجة عليها ثانيا فاولها
ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان نخرج عن نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقي مثلث يمتدان
الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد بين ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد
بقدر واحد من الزيادات مثلا ان يكون البعد الاول ذراعا والثاني يكون
زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثاني بنصف ذراع
وهلم جرا على هذا الترتيب الى غير النهاية وانما احتجنا في هذه الحجة الى فرض

ان تكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ان الامتدادين
لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية وكانت الزيادات
الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين ان تلك الزيادات باسرها
لا بد وان تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين
والبعد الذي توجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لا بد وان يكون غير متناه
فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان
هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرض تلك الزيادات متساوية فانا اذا لم نقدر كونها
متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير المتناهية في الخط الواحد ان يصير ذلك
الخط غير متناه لانا اذا نصفنا خطا بنصفين وجعلنا احد النصفين
اصلا ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين وضممنا احد نصفي النصف الثاني
الى النصف الاول فهما قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقي مرة اخرى ونضم
نصفه الى الاصل صار الاصل ازيد مما كان ثم من المعلوم ان كل مقدار فانه قابل
لانقسامات غير متناهية فاذن الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية
مع انه قط لا ينتهي الى مثل مقدار الخط الذي قسمناه اولا بنصفين فضلا عن ان يصير غير
متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم من
كون الزيادات غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه فان قيل هب ان
الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية
كون المزيد عليه غير متناه ولكن الزيادة اذا كانت اكثر من المزيد عليه فانه
يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك
سقط اعتبار كون الحجة تلك الزيادات متساوية فنقول المثل موجود في الزائد
واعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينبني على هذا الاعتبار
وثانيها انه يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد
من الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على قدر متفاوت بعضها
بغير نهاية ورابعها ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد
واحد مثلا زيادة الثالث على الثاني وزيادة الثاني على الاول موجودتان في

الرابع

الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد يوجد فيه البعد الاول الذي فرضناه
اصلا وسائر الزيادات الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة اخرى واذا
عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات
الغير المتناهية او لا يكون والثاني محال لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين
افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة يفرض فوق ذلك البعد بعد
اخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف واما الثاني فانه يقتضي ان
لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن تصدق على كل واحدة من تلك
الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحدة منها انها حصلت في غيره
وجب ان يصدق على المجموع انه حصل في شيء لانا قد بينا ان البعد الفوقاني لا بد وان
يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحته فاذن وجب ان يفرض
فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير
المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الحاصرين
هذا خلف فثبت ان القول بامكان امتدادين غير متناهيين ادى الى اقسام باطلة
فيكون القول به باطلا فان قيل هذه الحجة مبنية على ان في الابعاد المفترضة بين
ذينك الامتدادين بعدا هو اخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا
بعد بيان كون ذينك الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا
بعد الا وفوقه بعد اخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي
فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية
فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا
الابعاد متناهية امكننا فرض بعد هو اخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما
في تلك الابعاد المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه
محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكننا ان نفرض بعدا
هو اخر كل تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك
الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول لا شك انا اذا

فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك
الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول القول بكون
الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين فيكون القول بكونهما
غير متناهيين محالا وانما قلنا ان القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما
متناهيين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون فان كان هناك بعد يشتمل على تلك الزيادات وجب ان لا يكون فوقه بعد آخر
والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو
مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الامتدادين
وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير
مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر
الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوق في مشتمل عليه وقد فرضناه غير مشتمل
عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور موكد لهذه الحجة ومقوي لها واعلم ان جميع
مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك
الزيادات حاصلا في شيء آخر وجب ان يوجد هناك بعد واحد يشتمل عليها باسرها
فان لطالب ان يطالب بالدلالة على ان لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة
في شيء وجب ان تكون كلها باسرها حاصلا في بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة
ان امكن اثباتها بالبرهان لتم البرهان والا سقط ولنرجع الآن الى شرح المتن
اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز
وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه ظاهر وانما قال او خلاء ان جاز وجوده
لان الخلاء عنده ليس بموجود فما ليس موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا بل يصح
ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهيا واما قوله والافق الجائز ان يفرض
امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه
ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر
واحد من الزيادات فهو المقدمة الثانية واما قوله ومن الجائز ان يفرض فيها هذه
الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على ولا تفاوت يفرض بغير نهاية

فهو

فهو المقدمة الثالثة واما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله فاذن زيادات امكنت فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في
تركيب الحجة عنها مبينا ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد بعد
يشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس
للزائد عليه امكان فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل
على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب
ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر ولو كان كذلك لوجب
ان لا يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة بين ذينك
الامتدادين محدودا بحد بحيث لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فاعلم ان المراد
انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير
المتناهية التي هي موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا فالتزايد عند حد لا يتجاوزه في العلم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لا يمكن
الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهي البعد بين
الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع لا محالة
الامتدادان ولا يبعدان بعده فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة
بين ذينك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان
وان لم يبقيا فانا فرضنا ممتدين بعد ذلك واما قوله ولا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن
وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع
الامتدادان لامكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذي فرضنا انه اعظم الابعاد
فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي
فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وذلك محال واقول ظهر من جملة ما مر انه
لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع
الامتدادين وتناهيهما مع انا قد فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والنسخ

اعالم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم واما قوله فتبين انه يكون هناك امكان
ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه
ظاهر فانه لما ابطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاوليين فيه تلك الزيادات
ثبت له وجود هذا البعد واما قوله فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
معناه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي توجد فيه الزيادات الغير المتناهية
لا بد وان يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض
تلك الزيادات متساوية وظهور ان الخط الذي يشتمل على زيادات متساوية غير متناهية
فانه لا بد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا
بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي
الى الباطل فيكون هذا ايضا باطلا واما قوله وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه
اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر
فانه قد يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يبنى على فرض
كرة يخرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يحتج عليها بما لا يستعان فيه
بالحركة وهو الدليل المبني على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران اشارة فلنقرر بان لك
ان الاستعداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمها الشكل اعني في الوجود الى آخره الشرح قد
ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة
الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريره ان نقول كل جسم متناه وكل متناه فانه يحيط
به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول
لزوم تشكل الجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا
لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وباطل ان يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية
مساو لكلها في الماهية فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان
احدهما تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء
مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل و
باطل ان يكون لشيء حال في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم
يكن لازما كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله

وباطل

وباطل ان يكون لشيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة
حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل
ذلك الشكل المعين فهي ايضا قابلة لسائر الاشكال والا لكانت الجسمية لذاتها غير
قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل
الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل
ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للاتصال والانفصال لزم ان تكون
الجسمية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في
مسألة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل
المعين للصورة الجسمية لاجل شيء كانت الجسمية حالة فيه واذا كان كذلك وجب
من لزوم تشكل الجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى الشرح المتن اما
قوله قد بان لك ان الاستعداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود
فمعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به
حد او حدود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو متشكل فاذن بالضرورة كل جسم متشكل
وانما جعل لزوم الشكل للجسم بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه
فالشكل عبارة عن هيئة نهاية احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وهيئة احاطة
الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالمقدار لا بد وان تكون متاخرة في المرتبة عن وجود ذلك
الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة
لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لانه لو
يكون كذلك لكان لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الا
بسبب المادة ومكان الشكل لازما لماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة واما قوله
فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه
لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل او الامور التي تكتنف الحامل
فمعناه انا لو فرضنا الاستعداد الجسماني قائما بذاته غير حال في مادة فاما ان يلزمه الشكل
لذاته او للفاعل او الحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان
يكون لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا

فيها ولا محلا لها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم
الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان
لازما لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة
فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازما فلم يكن عليها الشكل اللازم ولما كان
فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما
القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهذا الذي يكون للحامل واما
التي تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم
لا لما يحل في الجسمية ولا لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فنجح ان القسمة
التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه
فيه بحث لان من الناس من ظن ان المراد من قوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو
وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما
بذاته غير حال في محل اصلا ولهذا اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في
القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه ولو انفرد
بنفسه عن سبب فاعلي اي لو كان قائما بنفسه موجودا لا في محل كان اما ان يلزمه
هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعلي واما في القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب
الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا
كان المعني بانفراده بنفسه وجوده لا في محل ومادة لا جرم استحال ان يحصل هذا
المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو انه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام
في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما
يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما
تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل والثاني استواء
الجزء والكل في الشكل اما الاول فهو منقسم الى امرين احدهما استواء الاجسام في مقادير
الامتدادات وثانيهما استواؤها في هيئات التناهي والتشكل فاما بيان الاول
فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان المقتضي
للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استواؤها في

مقادير

مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها
ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص
والشيخ لم يتعرض لذلك في اول القسمة بل الذي ذكره هو ان الجسمية لا يجوز ان تكون
علة للتناهي والتشكل والمقدار غير والتناهي والتشكل غير فاذن المذهب الذي حكي
ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا
الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء
المقدار فلان لا تكون مستقلة باقتضاء التناهي والتشكل التابعين له كان اولى
واما بيان الثاني وهو استواء الاجسام في هيئات التناهي والتشكل فمعناه ظاهر
ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهي والتشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل
لا معنى له الا هيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار واعلم ان التشابه للاجسام
في هيئات التناهي والتشكل وذلك لان الاجسام متشابهة في اصل التناهي و
لكنها غير متشابهة في هيئات اصل التناهي ولقائل ان يقول انتم تلزمون على من جعل
الجسمية علة الشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق او استواءها في
الاشكال الطبيعية فان الزمتم الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في
المقتضي الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية
فيها بالفعل او لا تكون فان كانت باقية فيها بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية
التي لكل جسم بسيط تقتضي ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم
تكن باقية كان للمركب طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لا يلزم من
الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل واذا كان كذلك فلعل الجسمية هي علة
الشكل لكن الاجسام تشترك في الشكل لامور خارجة عارضة عرضت فمنعت عن
حصول ذلك الشكل وان الزمتم الثاني الزمناه فان الشكل الطبيعي للجسم الكرة
والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان
اشتركت في اقتضاء شكل الكرة لان الكرات تختلف في المقادير والاجسام غير مقتضية
لحصول شكل الكرة على مقدار معين فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار
لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله وكان الجزء المفروض

من مقدار ما يلزم ما يلزم كلية بمعناه ان جزء الجسم مساو للكل في الماهية فلو كان
المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل وللقائل ان يقول الجسم البسيط
يكون في نفسه شيئا واحدا ولا يكون له شيء من الاجزاء الا لاحد اسباب ثلثة احدها
الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان
كذلك فقوله ههنا الجسمية لو كانت علة للتشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مثلا
لشكل الكل اما ان يكون المراد منه الالزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب
الانقسام او في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذي
لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام لم يكن فيه جزء اصلا واذا لم يكن له جزء كيف
يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان الثاني فلا يخلو
اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره او لم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان شكل الجزء
الكل يكون مساويا لشكل الكل وكيف لا نقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعي للقطرة في
البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام اما باختلاف الاعراض
او بالوهم فنقول لا اشكال ان وجود الجزء متاخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا
بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف باعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذن حصول
جزء الجسم متاخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءا لذلك الكل وغير منفصل عنه
مانع من ان يتشكل الجزء بغير شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه
جزءا له واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك
الجزء ان لا يكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام
المقتضي لحصول المانع والذي يقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية
مقتضية لما له من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل ثم ان
جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب ان يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا
يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر المقتضي للشكل ان يساويه في الشكل فلم قيل
اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك
هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال ممكن
الزوال في الاجسام العنصرية فاذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل وكان المانع

من

من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل
الكل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما اولا فهذا يلزمكم
ايضا لان المقتضي للشكل هو الصورة النوعية التي تساوي الكل والجزء فيها على
ما بيناه واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسمية وان كانت لا تابى عن
الانفصال ولكن تخص كل جسمية تابى عن ذلك فتبين سقوط هذا الالزام فلمن
حاول ان يقرر هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا اتصل فانه لا يحصل للجزء
مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار
الكل لان المقتضي قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا
ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب ان لا تكون مقتضية
للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا القياس ايضا ليس بقوي
لان من الجائز ان تكون الجسمية علة لمقدار معين ثم انه لا يحصل ذلك المقدار لكثير
من الاجسام لاجل مانع يمنع من ذلك واما كونه جزء الكل فهو مانع معين ولا يلزم من
زوال مانع معين زوال كل الموانع الا ترى ان المقتضي لذلك هو الطبيعة الارضية قائم
والمانع من ذلك المذكور وهو كونه جزءا للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع آخر
غير هذا المانع لجاز ان يكون ههنا كذلك ثم لئن ساعدنا على ان الجسمية غير مقتضية
للمقدار فلم لا يجوز ان تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار
فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة المعلول موقوفا على شرط منفصل مثلا اقتضاء
الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن
الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك ههنا فهذا ما عندي في هذا الموضع
واما قوله ولو لزم ذلك لسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال
وقد بان استحالة هذا فبقي انه عنا ركن الحامل فمعناه ان لزوم الشكل للجسمية
القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهيولى
قابلة للفصل والوصل لكنا بينا ان ذلك محال وللقائل ان يقول لم يلزم من كون الجسمية
القائمة بنفسها قابلة للتشكل ان تكون قابلة للفصل والوصل فان قبول الاشكال

مغايرٌ لقبول الفصل والوصل الا ترى انك تاخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع
انه لا يرد عليها الانفصال ولا الاتصال فان تلك الجسمية باقية بعينها كما كانت
واذا ثبت ان قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الاتصال والانفصال لم يلزم من الحكم
بكون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل
الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد
وان يتميز طرف منه عن طرف اخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية بتميز
لا محالة واذا كان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية على ما مر في
الفصول الماضية فاذن ثبت ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا
للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه مغن في اثبات المطلوب
عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة
ان الجسمية يلزمها التناهي فيلزمها التشكل وكل متشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما
كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال فاذن لو وجدت الجسمية لا في مادة
لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذن وجودها لا في المادة محال فثبت
ايضا ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم
حشوا اشارة ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض
من الفلك يحيل شكل الفلك ثم نقول ان شكل الفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء طبع
الكل واحد الى اخره شرح هذا الكلام اعتراض اورده على الوجه الذي به ابطل القسم
الاول من الاقسام الثلثة المذكورة وهو ان الجسمية القائمة بنفسها لو اقتضت
الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها مساويا لشكل كلها وخلاف الشكل هو ان
يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع ان جزءه مساو لكله في الماهية
والا لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك انه لم يلزم ان يكون جزؤه مساويا لكله
في الشكل واذا عقل ذلك فليعقل ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل وانه لم يجب ان
ان يكون جزؤها مساويا لكلها في الشكل وحاصل الجواب ان المقتضي لمثل شكل
الكل قائم في الجزء الا انه تخلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط
متاخر عن وجود كله وجزئيته ذلك الجزء مانع له ان يتشكل بمثل شكل الكل فان

ذلك

ذلك الكل وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضي لذلك التشكل
وهو الصورة الفلكية لاختلافهما في الكلية والجزئية وهذان الوصفان عرضيان
للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المفارقة لا تحصل الا بسبب المادة
فاذن لولا كون الصورة الفلكية مادية والا لما حصل هذا الاختلاف واما الجسمية المجردة
لما فرضت غير مقارنة للمادة استحال ان يكون شيء منها كلا وشيء منها جزءا لان
الاختلاف في هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة على ما بيناه واذا لم يحصل
الاختلاف في هذين الوصفين استحال اختلافهما في الشكل هذا حاصل الجواب
وفيه بحث ولنذكره بعد تفسير المتن اما قوله في الجواب ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن لها ذلك عن نفسها عن جزئيتها
فمعناه ان الشكل المعين انما حصل الفلك لاجل قوة سارية في هيولى ذلك الفلك
ولم يكن ذلك الشكل لذلك الهيولى لاجل نفس تلك الهيولى او لاجل الجزئية الموجودة
فيها واما تفسير لفظ القوة والطبيعة فياتي في مكان آخر اولى به من هذا المكان
واما قوله فلما وجب لها ذلك وجوبا يجلب ذلك السبب لا يكون لما يفرض بعد
ذلك جزءا لما كل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل
لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى استحال ان يحصل لذلك الجزء مثل ما
حصل للكل من الشكل لاستحالة ان يتشكل الجزء بشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزءا لذلك
الكل فاما قوله فلا لمعنى عارض ومانع وسبب يتقارن ما تقبل تلك الصورة
وتحملها وتجزئها معناه ما ذكرنا من ان المقتضي لان يحصل للجزء مثل شكل الكل
قائم الا انه لم يوجد ذلك لمانع عرض له وهو كونه جزءا لذلك الكل وصار مانعا
من ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا لذلك الكل بسبب المادة
المقارنة لتلك الصورة الحاصلة لها المتجزئة بها وقد علمت ان الاختلاف في الجزئية
والكلية لا يكون الا لاجل المادة واما قوله واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء
يوجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وجزءا كل
يجب ان لا لعرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مفارقة قابل فلا يجب ان تستحق
شيئا معينا مما يختلف فيه حتى يستحق الكلية فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة

استحال ان يكون شئ منه كلا وشئ منه جزوا لان الاختلاف بالكلية والجزئية
لا يجئ من نفس تلك الماهية بل لا بد وان يجئ من المادة واذ ليس مادة استحال
ان يخالف شئ منه شيا من الكلية والجزئية فلم يمكن ان يكون جزوه مخالفا
لكله في الشكل مثل ذلك القدر الذي ذكرناه في الفلك واما قوله فليس يمكن ان
يقال ههنا لحقها من غيرها شئ يجعل مكانا او وقع ما او صلوح موضوع لحوقا
سابقا لم يتبع ذلك انصارما هو كالجزئية الذي يخالف معناه اذ القدر الذي
ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة
السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا
جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء
الذي يفرض فيه بعد ذلك فهذا هو القدر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن
ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فظهر الفرق والحاصل من الجواب
تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له ما يقتضي تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك
لمانع وهو كونه جزوا فاذا قبل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزءها
انما لم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزءا لذلك الكل منع من ذلك لجواز ان الاختلاف
بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية
صح كلامنا فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة وللقائل ان يقول الذي
تذكرونه من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان
مادة جزء الصورة الفلكية اما ان تكون عين مادة كل تلك الصورة او لا تكون
جزوا من تلك المادة فان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزءها حالين في
محل واحد مع ان تلك الصورة وجزءها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى
بان تجعل احديهما كلا والاخر جزءا اولى من العكس وان جاز ذلك فليجز ان تكون
الجسمية المشتركة بين الكل والجزء تقتضي لشئ ان يكون كلا وللاخر ان يكون جزوا
وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزءها بالكلية والجزئية فان كان ذلك
لهيولى اخرى تسلسل وان لم يكن للهيولى اخرى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية
موقوفا على كون الشئ في الهيولى فلا يلزم من عدم حصول الجسمية في الهيولى ان

لا يحصر

يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فلئن قالوا هذا المحال انما يلزم لو كان كل
الصورة وجزءها معا في الوجود وفي الحلول في تلك الماهية حتى يقال ليست
الهيولى بان تجعل احدهما كلا والاخر جزءا اولى من العكس لكن ليس الامر كذلك
فان كل الصورة تحل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزء الصورة اما بالتوهم او
اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان الكل اولى بان يصير كلا من جزءها
فنقول الان صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة في
مادة يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها فلا جرم كان السابق اولى
بالكلية من الجزء المتاخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة يمكن وقوع
الاختلاف فيها بالكلية والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق المسئلة
السادسة في امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية وفيها ثلثة فصول اشارة
هذا الحامل انما له الوضع الحجم الشرح لما فرغ من بيان ان الصورة لا تنفرد
بنفسها عن الهيولى شرع في بيان ان الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والحجة المشهورة
فيه ان الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان تكون مشارا اليها
او لا تكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود
من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت مع تجردها
هي مشارا اليها كانت اما ان تكون منقسمة في جميع الجوانب او لا تكون و
الاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل
الجوانب لكانت الهيولى جسمانية هذا خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم في جميع
الجهات وهو مشار اليه فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة او يقبلها
في جهة واحدة فقط وهو الخط او في جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل
ان تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك
محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فاما ان تحجب النقطتين
اللتين هما طرفا الخطين الواصلين اليها من التلاقي او لا تحجب فان حجبتهما
من التلاقي انقسمت لما مر في مسئلة الجزء وان الوسط الذي يحجب الطرفين عن
التلاقي منقسم وان لم تحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان الملاقيتان لهما نافذتين

فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت
مباينة كما كانت اولم تبق فان بقيت مباينة بعد نفوذ طرفى الخطين فيها والحال
فى المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب ان يكون طرفا الخطين مباينين عنهما
فاذن طرفا الخطين المتناهيين مباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام
فيهما كالكلام فى الاوليين فلزم ان يكون لكل واحد من الطرفين نقطة غير متناهية
فى موضع واحد ومع ذلك فانه يلزم ان لا يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان
كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فانها تكون حالة فى النقطة المباينة والحال
فى المباين مباين فاذن النقطة التى فرضت غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف
وان لم تبق مباينة صارت حالة فى الخطين وعلى هذا يكون الخطان حالين فى السطح
والسطح فى الجسم والحال فى الحال فى شئ حال فى ذلك الشئ فاذن الهيولى حالة فى الجسم
وقد فرضناها مجردة هذا خلف فثبت ان النقطة لا يمكن ان تكون قائمة بذاتها و
كذلك الخط لا يمكن قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا السطحين لكان اما
ان يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقى او لا يحجبهما ويعود الكلام
بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه سطحا جسمين
لكان اما ان يمنعهما عن التلاقى او لا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح
لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل ان تكون نقطة او خطا
او سطحا او جسما وكل مشار اليه بالذات فانه احد هذه الاربع فاذن الهيولى
يستحيل ان تكون فى حد ذاتها مشارا اليها وفى هذه الحجة ابحاث تركناها احتيا...
للاختصار ولنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران
صورة الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معانى والمراد هاهنا
كون الشئ بحيث يمكن الاشارة اليه واذ عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما يمكن
الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هى
هى اما ان يكون لها اختصاص بحيز او لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هى
الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثانى فعند حلول الجسمية فيها اما ان تبقى تلك
الذات او لا تبقى فان لم تبق لم تكن الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا

بحز

بحز فى المعدوم وان بقيت فتلك الذات لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا يكون اليها
اشارة اصلا بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذن قولكم الهيولى يشار اليها بسبب ما
فيها من الجسمية كلام مجازى بل المشار اليه هو الجسمية واما الهيولى فغير مشار اليها
اصلا فنقول هذا باطل لان العرض فانه غير مشار اليه فى ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك
فليجز ان تكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله ولو كان
له فى حد ذاته وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم فاعلم ان فى ظاهره نظرا لانه ليس كل
ما كان ذا وضع وكان منقسما فهو ذو حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط
وان كان فى نفسه مقدارا لانه ليس بذى مقدار هو الحجم اعنى المقدار القابل للتجزى من
الجوانب الثلثة فاذن يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذى وضع يكون
منقسما من جميع الجوانب فهو ذو حجم واما قوله وغير منقسم كان فى نفسه منقطع
منتهى اشارة فمعناه كل ما يشار اليه فلا بد له من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك
الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذى انقطعت الاشارة عنده والا فيكون
قد بقى وراء ذلك المنقطع شئ من المشار اليه فلم يكن منقطع الاشارة منقطع الاشارة
هذا خلف فاذن كل ما يكون منقطعا للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف غير ما كان
منقطعا للاشارة لان طرف لا جرم انعكست تلك الموجبة الكلية موجبة كلية فصدق
ان كل طرف فهو منقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم تنقسم البتة او خطا او
سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة فمعناه ان منقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من
الجانب الذى به صار منقطعا للاشارة فهو ان لم ينقسم البتة كان نقطة وان انقسم فى
غير ما اخذ الاشارة كان خطا او سطحا فقد تبين ان الهيولى الخالية عن الصورة لو
كانت مشارا اليها كانت اما نقطة او خطا او سطحا او جسما واما ابطال ذلك فغير مذكور
فى الكتاب وقد ذكرناه تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع الى آخره
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثانى وهو ان نقول الهيولى الخالية
عن الصورة لا يكون مشارا اليها وبيان ان الهيولى الخالية اذا لم يكن مشارا اليها ولم
تكن فى حيز وجهة استحال ان تحصل فى حيز بعينه عند حلول الجسمية فيها لان حصولها
فيه على التعيين لو كان للجسمية لما كان ايضا من حيث حصول كل الاجسام فيه وان كان

لامر غير لازم للجسم امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان لا يحصل
في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لا تحصل في
حيز معين بل اما ان تحصل في كل الاحياز وهو محال او لا في شيء منها فحينئذ لا تكون
متحيزة مع انا قد فرضناها متحيزة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوي
الاجسام باسرها في الجسمية والكلام عليها قد مر الا ان بعد المساعدة على ذلك فهذا
الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بشيء من الصورة النوعية
على التعيين مع انه يكون ابدا موصوفا بصورة معينة فلم لا يجوز ان يقال الهيولى
اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لا يجب حصولها في حيز معين الا انه مع ذلك يحصل
في حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر الواحد بحيز من اجزاء
حيز ذلك العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الهيولى
الخالية عن الجسمية تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب صوره
اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة اخرى نوعية فكان الجسم حين
ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة
النوعية اللاحقة فلا جرم لاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها و
اما الهيولى الخالية عن الصورة فلانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة
بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة
لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهيولى
حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخر غير الجسمية و
المقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلا جرم صح ان يقال ان الهيولى
قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعدها لقبول الجسمية مع صورة نوعية
خاصة فلا جرم حصلت بعد التجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما
يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية ح
انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل واحد منها
كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتاخر لم يمتنع
ان يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها ما اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة

نوعية

نوعية معينة وعلى هذا التقدير تسقط حجتكم التي عولتم عليها فلئن اطلقتم ذلك بان الهيولى
قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيئا واحدا ولم تكن منقسمة بالقوة ولا بالفعل وبعد
اتصافها بالجسمية لا بد بان تتجزى بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة
هو بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان
الهيولى في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي
هي اما ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام
وان لم تكن فاما ان تمتنع لا لذاته فيسقط اصل الكلام ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان
لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف الثاني
لم لا يجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقدانها
لا تقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم لئن ساعدنا
على صحة هذا الكلام لكنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى
عن الصورة فتقع الحجة التي ذكرتموها اولا لغوا واما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء
من اجزاء عنصر واحد انما اختص بحيز من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة
المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدث
فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان الجزء المعين من الهواء مكون في حيز معين
فاذا انقلب ماء فانه لثقله لا بد وان ينزل الى الحيز المسامت لذلك الحيز من حيز
الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء
مخصوصا بالجزء الاخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك الحيز
بحيز اخر فيكون سبب اختصاصه بكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك الحيز بحيز اخر
معين واعلم ان هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه
ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع
ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة
لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هنا اذ كان قد
عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها
مجردة يجب هذا الوضع فمعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا لها ما

فلو فرضناها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان تحصل
في حيز معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت فيها لما
عند ما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه
الصورة فيها موصوفة بالجسمية ومختصة بحيز ما فاما اذا افترض خالية
عن الجسمية لم يصح ان يقال حدثت الصورة فيها عند ما كانت في ذلك الحيز ولقائل
ان يقول حصول الصورة فيها عند ما تكون هي في ذلك الحيز سبب لاختصاصها
بذلك الحيز ولا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية
في المادة التي ما كانت مختصة بحيز ان لا يختص بها حيز لاحتمال ان المادة وان
كانت خالية عن الجسمية ولكنها كانت موصوفة بصفات اخر غير الجسمية وان
تلك الصفات عند حدوث المادة للجسمية والحصول في حيز معين دون سائر الاحياز
واما قوله وليس يمكن ايضا ان يقال الى اخره فمعناه ما ذكرنا في الجواب عن السؤال
الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز ان لا يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك
الحيز وغيره بالنسبة اليه على السوا كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز
كلية الماء وان كان جميع حيز الماء بالنسبة الى تلك القطرة على السوا كان جوابنا
عنه ان نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما متعينا
كان لان موضعه كان متصفا حين كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا
في حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذي
كان موضعا لهذا الذي صار الان ماء حين كان هو هواء فاذن تعين حيزه في
الحال بسبب تعين حيزه قبل ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع معين وضع آخر
معين فيكون السابق علة للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية
فانه لا يتاتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقائل ان يقول لا نزاع في كون
الوضع السابق علة لتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق
ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان يكون الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها
موصوفة بامور اخر اعدت المادة عند التجسم لاختصاصها بالوضع المعين وتقرير
ما مر **اشارة** فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجرمية **النقير** قد

علمت

علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة
اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون والقسم الثاني باطل انما ابطلناه بان قلنا
اذا حصلت الصورة فيها اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء من الاحياز او
في حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثاني ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما
لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث ثم انه لما لم يتعرض الا لابطال القسم
الثالث فقط لاجرم لم يقل بعد ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة
بل امر بان يحدس ذلك يعني لما ابطل القسم الثالث فقط فمن تنبه بعد ذلك لفساد
القسمين الاولين فعند ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب
قال فاحدس لان الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد

المسئلة السابعة في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها
فصلان **الفصل الاول** والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صورة الى اخره **اقول** لما فرغ
عن بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الان في بيان وجوب اتصافها
بصورة اخرى بعضها مناسبة للتكيف وبعضها مناسبة للاين اما اثبات الصورة
المناسبة للتكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة الى
اقسام ثلثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة
وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسرة وهي الاجسام اليابسة
وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا
عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من اقسام الاجسام بكل واحد من هذه
الاحكام لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا للوازمها ولا للفاعل
المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص
الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا ممكنا وقع لا عن
سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة فذلك الاستحقاق لا
يكون للجسمية المشتركة فيها فلا بد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة
الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الاجسام
باسرها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ولئن

وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت
ايضا في الصورة التي هي مبادي تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات
يجب ان يكون لصور نوعية كان اختصاصها بتلك الصور يجب ان يكون لصور
اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فلزم التسلسل فلئن قيل اختصاص الاجسام
العنصرية بصورها المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت
موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص
الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة
الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في
اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في
الكيفيات حتى يقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة
لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة
لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية
معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى
اثبات هذه الصورة النوعية ثم لئن وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على
مادة الجسم وصورته الجسمية ليكون سببا لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من
اثبات ذلك في كل جسم بيانه ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع
بان يكون لاجل صورة وذلك لان تلك الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك
او لا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذي يمتنع
زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما
ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون
حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا بين الاجسام
كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم
تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط اصل الحجة واما الثاني فهو باطل ايضا لان
ذلك الحال ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل
واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالفلكية اللازمة له لشيء غير حال فيه

بسبب انتفاء

ولا

ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا
جسمانيا والاول باطل بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك
كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية اولى بان
يفيد لجسمية غيره تلك الكيفية وايضا فبعد مضي هذا التقسيم بانه يبطل المقتضي
لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة اذا كان لاجل شيء غير حال فيه ولا محل له
فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصور النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى
القسم الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة
او بغير واسطة واذا كانت هي المادة كافية في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال
بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التي ذكروها
لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذي لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة
انما كان كذلك لاجل صورة حالة فيها واما العناصر فمعلوم انها على قسمين احدهما
ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيهما ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال
ان سهولة قبول التشكلات معللة بعلة وجودية واما صعوبة قبولها فانها معللة
بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية
عن الصور النوعية ثم لئن وقعت المساعدة على ان الصفات الثلاثة اعني سهولة
قبول الاشكال وصعوبة قبولها وعدم قبولها لا بد من استنادها الى علل وجودية
فلم قلتم ان تلك العلل صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله
اي الحال الذي يكون سببا لوجود محله واذا عرفت ذلك فهب ان الحجة التي ذكرتموها
تدل على تعليل هذه الاحكام بامور موجودة في الاجسام لكن لا بد من الدلالة
على ان تلك الامور اسباب لوجود تلك الاجسام حتى يثبت كون تلك الامور صورا
والا فلا تكون صورا بل تكون اعراضا وانا الى الان ما رايت احدا منهم تشاغل
باقامة البرهان على ذلك ثم لئن وقعت المساعدة على ان الحجة التي ذكرناها تدل
على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها وذلك من وجهين الاول
ان هذه الصور اما ان تكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فيها
وعلى التقديرين فانها في وجودها تكون محتاجة الى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة

لما لزم الدور وهو محال واما اذا لم تكن الجسمية معلولا لها لم تكن هي علة للجسمية بوجه
لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن صورا وهذا هو الثاني وهو انهم اما ان يثبتوا في الجسم صورة
واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيفيات ومبدأ لما فيه من الاين ولما فيه من المقدار
ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا بانه قد صدر عن الصورة الواحدة اكثر من اثر واحد
وهو عندهم منكر واما ان يثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص صورة مخصوصة
وحينئذ قد حكموا باثبات صور كثيرة للمادة الواحدة ثم ان هذه الاعراض غير مترتبة
فانه ليس بان يقال حصول الجسم في الاين المخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص
باولى من العكس وذلك ليس بان يقال ان اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او
البرودة اولى من العكس بل ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة
اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا
ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر وجب ان
لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه
بالصورة التي هي مبدأ للبعض الاخر فاذن يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة
لا على سبيل التقدم والتأخر فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك
محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية عجز الاجلاء
في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المناسبة لما بالاين
فهو انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما سيما لغير الفلك المحيط او وضع خاص
كما للفلك المحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها واعلم ان
الشكوك المذكورة متوجهة هاهنا ايضا مع ان هاهنا زيادة بحث عن المعنية ثم القائل
انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسياتي ذلك في النمط الثاني ان شاء الله
واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فغنية عن الشرح وانما فرض الكلام في كيفيات
سهولة قبول الاشكال وعسر قبولها وعدم قبولها لانه يمكن هاهنا بيان ان الاجسام
لا تخلو عن هذه الامور فان الاجسام اما ان تكون قابلة للتشكلات المختلفة او لا
تكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان تكون سهلة او عسرة فهذا
الطريق ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت اسنادها الى صور نوعية
موجودة

موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك الصورة واما في
الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيف الا قليلا منها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو
الجسم عنها فلا يلزم من وجوب استنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك
الصورة النوعية **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل الاخر **التغير**
المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح جوابا عن سؤالين على دليلين اوردهما
الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدل على ان الصورة الجسمية لا تنفرد بنفسها عن
الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او لفاعل او لحامل
واختار ان يكون ذلك للحامل وابطل ان يكون لنفس الجسمية بانه لو كان كذلك للزم
استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار و
الشكل وكان لقائل ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخترته من ان المقدار والشكل
لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواؤها في
المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية بان قال الاجسام
بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل
واحد منها بكيفيته الخاصة لاجل صور نوعية مختصة به وكان لقائل ان يقول
لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفيته الخاصة لاجل صورة نوعية مختصة به
لكان اختصاص كل واحد منها بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان
الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن
هذا السؤال في المسئلة الاولى بل اخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في
المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة الاولى انا لا نقول المادة تكفي في تعيين الشكل
والمقدار بل تحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والاينون الى
امور اخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور
لابد وان تكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة
لقبول ما يحصل عقيبه وهذا شرح عظيم يطلع منه على سر اخر وتلك الاسباب هو ان
ذلك يقتضي ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها
ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو

الجواب بعينه عن السؤال المذكور في مسئلة اثبات الصور النوعية وان كنا قد بينا ان
هذا ليس من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة
خلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره من قبل **المسئلة الثامنة** في بيان كيفية تعلق
الهيولى والصورة وفيها تسعة فصول **اشارة وتنبيه** اعلم ان الهيولى مفتقرة في ان
تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة الى آخر **التفسير** لما بين ان الصورة والهيولى لا
تنفك واحدة منهما عن الاخرى شرع ههنا في تحرير الوجوه التي يمكن ان تقع عليها تلك
الملازمة ليبطل الباطل منها ويحقق الحق وطريق حصر تلك الوجوه ان نقول لما ثبت
ان الهيولى والصورة متلازمتان وجودا وعدما فاما ان تكون الهيولى محتاجة
الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او تكون كل
واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اما
القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على اقسام
ثلثة لان الصورة اما ان تكون علة مطلقة للهيولى او جزءا من العلة او لا تكون
علة ولا جزءا منها بل تكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا التقسيم اقسام ستة
والحق من جملتها عند الشيخ ان تكون الصورة جزءا من العلة فتكون شريكة لشيء آخر
ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان في هذا الالفاظ احترازات
احدها انه لو قال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدرى ان الهيولى
مفتقرة في ماهيتها الى الصورة او في وجودها فلما قال مفتقرة في ان تقوم بالفعل
زال ذلك الاشتباه وعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها وثانيها
انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدرى انها مفتقرة الى
الصورة في وجودها الخارجي ام في وجودها الذهني او فيهما جميعا ولما كان
الحق ان ذلك الافتقار ليس الا في الوجود الخارجي لا جرم قال الهيولى مفتقرة في
ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود
الخارجي وثالثها انه لو قال مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدرى
من هذا الكلام وجوب تلاقيهما لان العالم مفتقر في وجوده الى البارى مع انه

تعالى

تعالى مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ان ههنا شك
لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي
الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء لغيره حالة اضافية تعرض
للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات التي هي
عارضة لها فاذن المقارنتان اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة
الهيولى للصورة كل واحدة منهما متاخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار
الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك المقارنة لزم تاخر الهيولى عن تلك
المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متاخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور
الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل
الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فلانها
تكون الى ذات الصورة واما وجوب مقارنتها للصورة فانه يكون حكما يجب
بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير ثم اعلم انه لا بد من تصحيح
هذه القضية بالحجة لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى
والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن لاحدهما
موثرا في الاخرى كالاخوة والابوة وبالجملة كالمتضايفين فانهما متلازمان
وجودا وعدما مع انه لا يكون واحد منهما مفتقرا في وجوده الى الاخر ثم ان
وجب افتقار احدهما الى الاخر لكن الصورة هي المفتقرة الى الهيولى من غير
عكس وسياتي بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان تكون
الصورة هي العلة المطلقة والاولية لقيام الهيولى او تكون الصورة آلة
او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما
تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام الثلثة باسرها اقسام القسم الاول وهو
ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة ان كل
آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان الآلة لا تكون موجدة ولكن تتوقف
ايجاد الموجد للشيء على توسط ذلك الشيء واما المتوسط فقد يكون موثرا وهو الفاعل

القريبة فانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة واما قوله
او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس
احدهما اولى بان تكون مقاما به لآخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما
آخر خارجا عنهما نقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر فاعلم انه لما فرغ عن بعد
هذا اقسام القسم الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم
الثاني وهو ان تكون الصورة مفتقرة الى الهيولى واما لم يذكره لان الذي جعله
مورد القسمة وهو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا
يحتمل هذا القسم بل ذكر القسم الثالث والرابع مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك
بها من اراد المصير الى واحد منهما فان لقائل ان يقول لما ثبت ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة وان الصورة لا تخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج احدهما
الى الاخرى باولى من العكس بل الحق ان كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو القسم
الثالث او كل واحد غني عن الاخر وهو القسم الرابع ثم ههنا اشكال لفظي ان
الاولى انه لما ذكر انه ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان
يكون هناك سبب اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر و
ذلك غير لازم لاحتمال ان يكون هناك سبب يقيم كل واحد مع الاخر وبالاخر بل يكون
كل واحد منهما قائما مع الاخر او بالعكس فهذا قسم لا بد من ذكره وابطاله وانه لا
يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود ويكون ان شكا فيلى في وجودهما الثاني قوله يقيم كل واحد منهما
مع الاخر ان كان المراد منه ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فهو غير جيد لان
مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد
لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير
الاول يكون بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض
الاقسام متروكا **اشارة** اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان
يقال انها علل الحاجة **اقول** الصور على قسمين منها ما يمكن ان تعدم وتحصل في
موادها عقيب عدمها اخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فانه

صورتها

صورتها الجسمية قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك
الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيه جسميتان اخريان
واما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالادلة الدالة على صحة الكون
والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية
لا تعدم ولا يحصل في موادها صور اخرى غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان
ان القسم الاول من الصور يمتنع ان تكون عللا مطلقة او وسائط او آلات مطلقة
في وجود الهيولى والحجة على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة الموجبة
وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة
او الواسطة لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصور المزايلة فتلك الصور
لا تكون عللا ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى واما قوله بل لا بد في اشباه
هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين فمعناه ان الاقسام التي عددها
قبل هذا الفصل لما كانت اربعة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون واسطا وآلة لها
ان تكون شريكة لشيء ورابعها ان يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد
منهما مع الاخر وبالاخر فاذا ابطل في الصور التي يمكن زوالها عن المادة ان تكون
علة احد القسمين الاولين لم يبق الا ان تكون على احد القسمين الباقيين **اشارة**
يجب ان يعلم في الجملة ان الصور الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية اقول
المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجسمية الجرمية وما يصحبها من الصور
النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العناصر او ممتنعة الزوال كما في الافلاك
فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة
ههنا مبنية على مقدمات احدها ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون
متاخرا عن الشيء سواء كان ذلك التاخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام
وهذه مقدمة بينة عند العقل وثانيها ان الشيء الذي يكون مع ما هو متاخر
عن شيء ثالث فانه يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة
في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على
الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم عليها والجهات تامة مع

الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان متقدما
على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان
الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على
الفلك المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع
البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وثانيها انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن
التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان
تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشئ
فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهى والتشكل اما ان يكونا
قبل الجسمية او معها وان حاول محاول بيان تقدم التناهى والشكل على الجسمية امكنه
ان يقول قد بينا ان كل امرين غير اضافيين مثلا ومعي فان احدهما يكون
محتاجا الى الاخر والجسمية والشكل كذلك فاذن احدهما محتاج الى الاخر
لكن الشكل غير محتاج للجسمية على ما مر فاذن الجسمية محتاجة الى الشكل
فالشكل يكون متقدما على الجسمية والتناهى المتقدم على الشكل والحاد ان
يكون متقدما على الجسمية ولقائل ان يقول المعقول من الشكل هو احاطة
الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالسطح او بالجسم وتلك احاطة الحد والحد
محتاجة فى وجودها الى تحقق وجود ذلك الحد او تلك الحدود وتحقق ذلك
الحد والحدود يحتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حدا للجسم
لا زما له ونهاية الشئ متاخرة فى الوجود عن ذلك الشئ ومقدار الجسم محتاج
فى وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال فى الجسم والعرض متاخر فى الوجود عن
وجود المحل والجسم يحتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من
ماهية الجسم وجزء الشئ متقدم فى الوجود على ذلك الشئ فاذن الشكل والتناهى
متاخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان
على الصورة الجسمية او مقارنتان لها واما الذى تمسكوا به من ان الجسمية لما لم تكن
علة للتناهى والتشكل لم تكن متقدمة عليهما وما لا يكون متقدما على الشئ فهو اما

مع

مع الشئ او بعده فالغلط فى قولهم لما لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فان
ما لا يكون علة الشئ لا يكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من
التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما
بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية
المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة او الزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء
علة لشئ من تلك العوارض هذا ما عندى فى هذه المقدمة ورابعها ان التناهى والتشكل
من توابع المادة وتفريعه كما مر قبل ذلك واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى
متقدمة على التناهى والتشكل وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية او موجودين مع
الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة على ما يكون متقدما على الصورة او يكون متقدما
على ما يكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة فى وجود الهيولى لزم تقدمها
على الهيولى مع انها كانت متاخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة
ولا واسطة مطلقة ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة لشئ اخر باجتماعهما
تتقوم الهيولى وجزء علة الشئ متقدم على الشئ لا محالة فلو كان الهيولى يتقدم بوجه ما
عليها لزم الدور وهو محال والحاصل ان الذى به ابطلوا كون الصورة علة مطلقة
لزم الدور مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة لشئ اخر باجتماعهما تتقوم الهيولى فان
بطل احدهما بطل الاخر ضرورة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله يجب ان يعلم ان الصورة
الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا فمعناه ان الصورة الجسمية
وما يصحبها من الصور النوعية وانما قال فى الجملة لانه يريد ان يبين فى هذا الفصل ان
الصورة الجسمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال او ممتنعة الزوال فانه
ليس شئ منها البتة علة لوجود الهيولى واما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجود فمعناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة
سابقة بالوجود على الهيولى واما قوله ولكانت الاشياء التى هى علل الماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة سابقة بالوجود على الهيولى فمعناه ان الصورة لو كانت
سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الماهية الصورة ولاشياء

التي هي علل لوجود الصوره تكون سابقه ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق
على الشي يجب ان تكون سابقا على ذلك الشي واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصوره وجود الهيولى فمعناه ان الاشيا التي هي علل لماهيه الصوره او لوجودها لا
بد وان توجد حتى توجد الصوره بعدها ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصوره وجود
الهيولى واما قوله على انها معلول من حيث ما لا تباين ذاته ذات العله وان كان
ايضا ليس من احواله المعلول لماهيه فان اللوازم المعلوله قسمان وكل قسم منها
داخل في الوجود فاعلم انه يجب علينا ان نقرر هذا الموضع الكلام لتبين احتياج الحجه
المذكوره في هذه الاشاره اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين
وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجه وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثنا
هذه الحجه حشوا اما التقرير فهو ان المراد من قوله على انها معلول من حيث ما لا تباين ذاته
ذات العله هو ان الهيولى لو كانت معلوله للصوره لكانت من المعلولات التي لا تكون
مباينه عن العله فان المعلول قد يكون مباينا عن العله مثل العالم مع الباري تعالى
وقد يكون ملاقيا له مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلوله الصوره
لم تكن مباينه عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشي علة لوجود شي
وتكون حقيقه تلك العله تقتضي ان تصير حاله في ذلك المعلول فتكون الصوره علة لوجود
الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حاله في ذلك المحل لكن بشرط وجود
المحل فتكون اقتضا الصوره لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها وهذا مما لم
يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من احواله المعلول لماهيته فان
اللوازم المعلوله قسمان وكل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان
لم تكن من الاحوال المعلوله لماهيه الصوره الا انه لا يجب ان تكون مباينه عن ذات
الصوره لان المعلولات المقارنه لعللها قد تكون معلولات لماهيه العله مثل الفرديه
للثلثه والزوجيه للاربعه وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه ولما
بان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثنا هذه الحجه فالذي عندي ان الحجه التي يريد
الشيخ ان يذكرها هنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما
بعده لتمت الحجه بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصوره

ليست

ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصوره حاله في الهيولى والحال محتاج
الى المحل فالصوره محتاجه الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصوره علة لها لاستحاله
الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصوره علة لوجود الهيولى ثم انه يجب
حلولها في الهيولى لا لان الصوره تكون محتاجه الى الهيولى بل لان الهيولى بعد
وجودها تصير علة لثبوت صفه لتلك الصوره وهي صيرورتها حاله فيها او لان الصوره
علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاوها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود
الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصوره معلوله لوجود الصوره الا انها لا تكون
مباينه عن ذات العله فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده
في هذا الموضع لانه لما قال الصوره لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشيا التي هي
علل الصوره سابقه ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصوره وجود
الهيولى استشعر ان يقال له هاهنا اذا كانت الهيولى محلا للصوره فاي حاجه بك الى هذه
الحجه الدقيقه على انها ليست معلوله الصوره بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشي لا يكون علة لذلك الشي فلما توقع هذا الاعتراض هاهنا ذكر ما يتبين به
ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجه التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع
واما قوله لكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصوره الجرميه في حد
نفسها الا معهما او معها فمعناه ما مر في المقدمه الثالثه واما قوله وقد تبين ان الهيولى
سبب لذلك فمعناه ظاهر وهو المقدمه الرابعه واما قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب
ما به او معه تتم وجود الصوره السابقه بتقدم وجودها للهيولى هذا خلف فمعناه فيلزم
ان تكون الهيولى سببا للشي الذي به او معه تتم وجود الصوره التي هي بتمام وجودها
سابقه على الهيولى لان الصوره اذا كانت علة للهيولى كانت سابقه بتمام وجودها على
الهيولى وهذا محال لانه يقتضي كون الهيولى سابقه على نفسها بمراتب وانه محال فقد صح
انه لا يجوز ان تكون الصوره علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجه انها ليست بواسطه
على الاطلاق ولان الواسطه بين المعلول والعله متقدم بالوجود على المعلول وقد بينا
انه يمتنع ان تكون الصوره كذلك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجه الى الحال
التفسير المقصود من هذا الفصل ان يذكر سوالا على الحجه التي ذكرها ويجيب عنه وذلك السوال

هو انكم لم قلتم ان الصوره لا تستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل ومعهما وهما محتاجان
الى الهيولى فيلزم ان تكون الصوره محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما
احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة الشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول
فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه وللقائل ان يقول هل تقول بان الصوره محتاجة
الى الهيولى او لا تقول بذلك فان قلت الصوره محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان
الصوره شريكة العلة على مذهبك وشريك العلة يجب ان يكون متقدما على المعلول
فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصوره متاخرة فى الوجود عن الهيولى
مع انها كانت متقدمة عليها هذا خلف وان قلت الصوره غير محتاجة الى الهيولى لم
تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصوره لان ما كان غنيا عن الشئ لم يكن الشئ
متقدما عليه واذا لم تكن الهيولى سابقة على الصوره لم يلزم من جعل الصوره علة
مطلقة لها المحال الذى زعمتموه وبطلت الحجة اصلا **اشارة** انت تعلم ان الصوره
الجوهرية اذا فارقت المادة فانها ان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجوده الى حين **التفسير**
لما فرغ من ابطال كون الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل
القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر الباب بها وذلك هو ان تكون الصورة محتاجة
الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى تحكم بزوالها عن المادة ليست
غير متاخرة فى الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة
فان لم يحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجوده
لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان
كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ
لوجود المادة بواسطة تلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ
وجود المادة بتلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ
ما لم يوجد لا يكون حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم
اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصوره وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى
فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهذا هو المراد من
قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة وللقائل ان يقول ان هذا الفصل كما اقتضى المعنى

لان

لان فيه بيان ان الصوره متقدمة على الهيولى وفيه بيان ان الصورة لما كانت
متقدمة على الهيولى استحال ان تكون الهيولى متقدمة على الصوره وقد كانت
الحجة المذكورة على امتناع كون الهيولى علة للهيولى مبنية على ان الهيولى
بعدما توجه على الصوره شك اخر وهو ان قوله فتعقب البدل مقيم للمادة لا
محالة بالبدل ليس بحيلة على الاطلاق بان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما
ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين وشكل معين او مقدار معين فلا بد
وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون
هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما لها
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح فى بعض الاشياء وبالبرهان **اشارة** ليس يمكن
ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر فيكون كل واحد منهما متقدما بالوجود
على الاخر وعلى نفسه الى آخره **التفسير** لما ختم الاشارة التى قبل هذه الاشارة بقوله
وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة بدأ فى هذه الاشارة بالبرهان على امتناع
حاجة كل واحد منهما الى الاخر وهو القسم الاول من الاقسام الاربعة التى صدر
الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيئان كل واحد منهما مقيما للاخر وكل ما كان
مقيما لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الاخر
فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على
الشئ يجب ان يكون متقدما على الشئ فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه
وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر
الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى صدرنا
الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر من غير ان يكون لاحدهما
حاجة الى الاخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الاخر جاز ان يوجد
كل واحد منهما بدون الاخر وان تعلقت ذات كل واحد منهما بالاخر فذات كل واحد
منهما تاثير فى ان يتم وجود الاخر به فيكون كل واحد منهما متقدما بوجه ما على الاخر
وقد بان بطلان ذلك وللقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل
واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم

على صحة ذلك حجة بل ما ذكره الا اعادة الدعوى ولست هذه القضية ايضا مثبتة بينة
في العقل غنية عن البينة فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنياً في ذاته
عن الاخر الا ان حقيقة كل واحد منهما تقتضي ان يحصل لها هذا الوصف اعني معية
الاخر فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال في الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى برهان
فكيف وان له مثالا في الموجودات فان الاضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لا توجد
الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الاخر اما اولا فلان احدى الاضافتين
لو احتاجت الى الاخرى لتاخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان
معا هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام في اضافتين متماثلتين
مثل الاخوة والاخوة والمماسة والمماسة فانهما لما كانتا مثلين فلو احتاجت احديهما
الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما الى نفسها وكل ذلك
محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة باخوين او ينكروا
وجود الاضافات فان هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم معه
فان قيل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا
النوع من التلازم مثالا في الموجودات فمن ادعى انحصاره في الاضافات كان
مفتقرا في تصحيح دعواه الى البينة واما قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد
فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء والصورة الكائنة
الفاسدة تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو فاعلم انه لما ابطل في هذه الاشارة كون كل
واحد منهما محتاجا الى الاخر وكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر ثبت لنا انهما ليسا معا في
درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه الاشارة ان الصور الكائنة
الفاسدات متقدمة بوجه ما فعند ذلك بطلت الاقسام الثلثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو
ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلثة
احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة او واسطة مطلقة وقد مضى بين
ابطال هذين القسمين ايضا فلم يبق الا القسم الثالث من هذا القسم الا انه لم يتكلم في تحقيق
ذلك بل ذكر انه يجب ان نطلب كيفية ذلك التعلق اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على
احد الاقسام الباقية الى اخره التفسير لما بطلت الاقسام باسرها سوى قسم واحد منها

وهو ان تكون الهيولى توجد عن الصورة مع شيء اخر على ان الصورة تكون شريكة
لشيء اخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى وجب ان يكون هذا القسم هو
الحق واعلم انه لا بد في علة الهيولى من شيء باق بعينه لان الهيولى موجود معين فلو لم
يكن في علته ما هو باق في الذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لامور
كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشيء يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا عادت
الوجوه المذكورة فاذن يجب ان يكون ذلك الشيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح
الحكماء بالعقل وذلك هو السبب الاصلي والمعنى بكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له
مادة اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها وايضا فقد عرفت ان السبب الذي يبقي المادة
انما يبقيها بتعقيب تلك الصور عليها فتلك الصور المتعاقبة لا يكون في وجودها ذلك
الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك كان معلوله دائما لكن
هذه الصور غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف في حدوثها ولا يمكن
ان تكون العلة لوجودها جسما او جسمانيا لما سيأتي ان الاجسام والجسمانيات لا تكون
عللا موجودة فلم يبق الا ان يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق
ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شيء ليكون ذلك الشيء مبدأ الاستعداد ففيضان
هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن كذلك ثم يكون الكلام في حدوث ذلك الشيء
كالكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاحد حادث كان مسبوقا بعلة وهذا
لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا عرفت السبب الاصلي
والمعين عرفت ان الهيولى بالحقيقة انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصلي مع الصورة
التي حصلت باعانة المعين المذكور وهي اجتماع ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود الهيولى
واما قوله وتتخصص بها الصورة وتتخصص هي ايضا بالصورة فاعلم انه لما بين كيفية
تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تخصص كل واحد منهما بالاخرى
فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيئا وذلك لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون
له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة فتتخصص تلك المادة ان كان بمادة اخرى
لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتخصص بالاخرى
وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتخصص الاخر بل لو جعلنا تشخص

كل واحد منهما علة لتشخص الاخر لزم الدور واما اذا لم نقل ذلك اندفع الدور وللقائل ان
يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر
وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير
موجود وما ليس بموجود لا ينضم الى غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة فان
انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا وهم
وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه الى اخره التفسير لما اثبت
للصورة علية ما للهيولى ورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى
والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك انه يقال الهيولى والصورة اذ كان
كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الاخر لم يكن احدهما بالتقدم اولى من الاخر والجواب لا نسلم
ان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر فان العلة لا ترتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة
متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا في
الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس
فاندفع الشك تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارق صورته
في تقدم الصورة هذا الحال التفسير قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارقها صورها
هي الاجسام الفلكية ونقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان تكون كل واحد منهما غنية
عن الاخرى او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى كما مر ويستحيل ان تكون الهيولى
علة لوجود صورتها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا
وفاعلا وانه محال عندهم فبقي ان تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما ان تكون علة
مطلقة او واسطة مطلقة ويبطلهما بالوجه الذي مر فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا
شريكة لسبب اصلي ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم انه لا تفاوت بين الكلام
في هيولى الاجسام التي تفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لا تفارقها
صورها الا في شيء واحد وهو انا حيث بينا ان الهيولى التي تفارقها صورها ليست علة
لها انما بينا ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها اخرى ومعقب البدل
مقيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن ان يتمسك به في بيان ان هيولى الفلك
ليست علة لصورتها بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة

مع

مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وللقائل ان يقول تعقلات
الباري تعالى للكليات صور حاصلة في ذاته من ذاته على ما صرح به في النمط السابع وذلك
ينقض هذا الذي ذكره الان وهذا الطريق يمكن ان يتمسك به في ان هيولى العناصر ليست
علة لصورها لكن الشيخ لما لم يذكر هناك هذا الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولا
يمكن ايرادها في الصور الفلكية لاجرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة ان الحال فيما لا تفارقه
صورته مثل الحال فيما تفارقه صورته المسألة التاسعة في احكام المقادير وفيها فصل واحد
تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط الى اخره التفسير لما فرغ من
الكلام في اثبات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء
مشابهة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط
ينتهي بخطه الى اخره وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان النهاية
من المضاف المشهوري الذي انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية
لذي النهاية والبسيط كم بذاته فاذن قول القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط
هو الذي به تناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي به النهاية ظاهر
فان قيل ما الدليل على ان الشيء الذي به تناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل
لفرض الابعاد الثلثة والشيء الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلثة من حيث هو
نهاية له يمتنع ان يكون مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا
عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة
وهي قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسما فلان كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما
ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه
فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا
يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشيء لا يعقل الا بعد تعقل اجزائه ولو كان التناهي
والشكل داخلين في الجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه ذا سطح متناهيا فلما
لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في ماهية الجسم وللقائل ان يقول انا نعرف الجسم بما
يعرف بعد ذلك كونه متالفا من الهيولى والصورة بالحجة ولا يقدح ذلك في كون

الهيولى جزأين ماهية الجسم ولم يكن ذلك الا لانا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة
ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقي بل بالرسم اولا لانه لا بد من العلم بماهية الشيء العلم بجملة
ذاتياته وكيف ما دارت القضية فلا يجوز مثل في السطح والتناهي فهذا هو الكلام
في شرح قوله ان الجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته فاما قوله بعد ذلك بل
من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة
كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء اخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له
اقدم من ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض النهاية للجسم قبل
عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض
متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن
ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متاخرا عن شيء اخر في وجوده الا ان ثبوت ذلك
المتاخر لشيء ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في
المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر في ذاته لكنه يكون علة
لثبوت الاكبر للاصغر فكذلك ههنا الذي يدل على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي
هو انا نحتاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فانا ما لم نتصور كونه متناهيا لم
نحكم بان له سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له لما كان الامر
كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان اللم لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر
له واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط فاعلم
انه لما فرغ من بيان ان السطح غير لازم للجسم في الذهن بين ان الخط غير لازم لا في
الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع ولا حركة لا يكون فيها خط
فاما غير الكرة وهو المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع
كذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطعتان بالفعل لانهما ما كان عند حركتها فتاك النقطتان
تميزها عن سائر النقط الممكنة بهذه الخاصية الحاصلة بالفعل فهما اذن حاصلتان
بالفعل وهما نقطتان وحصل ايضا محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا ان السطح
قد يوجد مع عدم الخط واما قوله الخط المحيط بالدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه
ظاهر واما قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع الاقطار وعند حركة ما او بالعرض فاعلم

ان

ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلثة احدها عند ما
تتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع فيها تكون موجودة بالفعل ويكون هو مركزها
وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه
الخاصية تكون موجودة بالفعل وثالثها اثباتها بالوهم والفرض فاما اذا لم يوجد شيء من
هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة في الربع او
في الثلثين والثلث والربع وسائر الاجزاء التي لا نهاية لها انما يكون بالقوة لا بالفعل فان
المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ثلثان فلا سائر الاجزاء التي يمكن فرضها
في المقادير لا بعد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجزية او وهم
وما ذا سمعت في تجريد الدائرة وفي داخلها نقط بالفعل فمعناه بناء على ان الغرض فيها نقط
كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار فمعناه انه بناء على القسمة فيه ولقائل ان
يقول ان الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض وهي وان لم يكن فيها شيء من النقط
بالفعل ولكن لا شك ان امكان حصول النقط فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة
المركزية غير ممكنة الحصول في جميع اجزاء الدائرة بل لا يمكن فرضها الا في موضع معين
فاذن ذلك الموضع مختص بان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الا
فيه بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه بالفعل عن سائر المواضع وهذا المعنى حاصل
قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذن مركز الدائرة يكون
موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضي ان تكون النقطة التي تقطع القطر بالثلث والثلثين
والربع والارباع والخمس والاخماس تكون موجودة بالفعل فيلزم ان تكون النقط الغير المتناهية
موجودة في النقط بالفعل فاما ان يلزم ذلك وهو محال ويقول اختلاف الاعراض لا
يوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل واذا عرفت ذلك فلنرجع من حركة الدائرة والكرة
حصول المركز والقطبين بالفعل ولنرجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان
الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولا بد من وجود الجسم اولا حتى يوجد
ما به يصير متناهيا وهذا الطريق يوجب ان يكون السطح متقدما على الخط وان يكون
الخط متقدما على النقطة واما الذي يقال بالعكس من هذا وهو ان النقط تفعل بحركتها
الخط والخط يفعل بحركته الى غيره ما اخذ امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غيره ما اخذ

استفاده الجسم فهو كلام نذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة
وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودين قبل حركة النقطة فكيف يقال
انهما حصلا عن حركة النقطة المسئلة العاشرة وفيها فصل في امتناع تداخل المقادير
اشارة ما اسهل ما يتاتى لك ان تتامل ان الابعاد الجسمانية متمانعة الى اخره التفسير
لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد هي ابرزها
مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له
غير متنح عنه مثل الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا
يقف فيها بل يتنحى عنها واذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس الا لاجل طبيعة البعد
لان قولنا ان شيئا داخل في شيء اي حصل في حيزه قد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك
الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان يكون حيزه غير حيز
ذلك الاخر واذا قلنا ان الجسمين لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم
ليس مما لا يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل
وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل
هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذن المانع من التداخل هو
المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما
عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا ان المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى
انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية الى اخره التفسير المقصود من
هذا الفصل ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ومعنى الخلاء
ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فنقول ان
الجسمين اللذين فرضناهما كذلك لا بد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان
كل خلاء فانه قابل المساواة واللامساواة والتجزية والتقدير وكل ما كان كذلك فانه
كم فالخلاء كم فاما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي يسع لذراع نصف
الخلاء الذي يسع لذراعين وضعف الخلاء الذي لا يسع الا نصف ذراع وليس ذلك الا
فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد
واما الكبرى فظاهرة لان قابل الزيادة والنقصان لا يمكن ان يكون عدما غير قابل

فلا

فلا بد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة ولا معنى
للكم الا ذلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الحدين
فثبت ان الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل كان بعدا مقداريا اشارة واذ قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل الى اخره التفسير
فقد ثبت ان الخلاء لو كان موجودا لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذن
القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول هو ان ذلك
البعد ان كان في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملأ هذا خلف وان لم يكن
في مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى
ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال
حصول الاجسام فيه وقد فرض الخصم مكانا للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن
اما قوله قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم ان هذا تبين في مسئلة اثبات
الهيولى للاجسام التي لا تقبل الانفصال واما قوله وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
فتقرير ذلك قد مر واما قوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاعلم ان هذه القضية نتيجة
قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلا مادة
فينتج فالخلاء لا يقوم بغير مادة فاذن الخلاء الذي يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود
بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها فلم يثبت لها
بعد مفطور فلا خلاء فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا
الخلاء بعد وكل بعد فانه لا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لا بد وان يتنحى
عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مفطور اي بعد ثابت لا عطله
عند سلوك الجسم اليه المسئلة الثانية عشر في الجهة وفيها اربعة فصول الاول
ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة الى اخره التفسير هذه المناسبة
من وجهين احدهما انه لما تكلم في ابطال الخلاء الذي يعتقد في الظاهر انه هو المكان
والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحققت المناسبة وثانيهما ان الجهة
مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون
الكلام في الابعاد مناسبا للكلام في الجهة واما الدليل على وجودها فان الجهة تتناولها

الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شيء من المعدوم كذلك ينتج لا شيء من الجهة بمعدوم فالجهة
موجودة اعلم انه لما كانت الجهة ما يقع نحو الحركة الى الحاجز فكما ان كونها
متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا على انها ليست من
الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لا تتناول الا المحسوسات لما كانت الجهة
ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة الى الحاجز لما ثبت ان
الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة بالحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد هو حد الاشارة
والحركة والا لما كانت اليها واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان تكون منقسمة في ذلك
الامتداد او لا تكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل نصفها لم يقف بل يتحرك فان
قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا
انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد الامتداد
غير منقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة
ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد الحاجز اما دللنا على اثبات
الجهة بان قلنا الجهة شيء يتحرك اليه المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة
فالشك الذي اورده ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك من
السواد الى البياض متحرك الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك
اليه الشيء لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر وبتقدير عدم الفرق فهو
غير قادح في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة
بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض فظهر الفرق واما ان
تعذر عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لان الحركة الى الجهة لو كانت سبيل لحصول
الجهة لوجب ان يكون ذلك الشيء حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب
على ان الحق هو الفرق فهذا اخر الكلام في النمط الاول والله اعلم **النمط الثاني**
في الجهات واجسامها الاولى والثانية **التفسير** اما الجهة فقد عرفها واما اجسامها
الاول فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات واما اجسامها الثانية فهي التي تحصل
في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام في هذا
النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر القسم الاول

في

في الكلام على العناصر والافلاك وفيه مسائل المسألة الاولى في ان الجهات لا تتحدد
الا بجسم كري وفيه اصول واحد اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل
مثل الفوق والسفل الى الجزء **اقول** المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما
اعتبار حال الانسان فان الجهة التي في ابتداء الحركة تسمى يمينا وما يقابلها يسمى
شمالا والقدام هي الجهة التي يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف ما
يقابله واما الفوق للانسان فالجهة التي تلي راسه والسفل منه الجهة التي تلي قدمه
واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والاسفل منها ما يلي بطنها
الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة
ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست
حقة لان الكرة التي لا قطع فيها ولا حركة الى جهة فيها بالفعل ولها جهات غير متناهية
بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها واما المضلعات فان عددنا لها من الجهات
مثل ما عددنا لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة
او مثل ما عددنا لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم نسم الحدود النقطية جهات مثلا
المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى
من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لا جهة غيرها فالمشهور
منها ما يتبدل بحسب الفرض ومنها ما لا يتبدل اما التي تتبدل فاذا كان اليمين عبارة عن اقوى
الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الان ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الان يمين
يسارا وبالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه
بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما
بحسب ذلك الفرض واما الفوق والاسفل فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون
المراد منهما امرا لا يتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنينا بالفوق ما يلي راس الانسان وبالسفل
ما يلي قدمه فهو يكون امرا متبدلا بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط خط الاستوا
بحيث يكون البعد بينهما نصف دايرة الاستوا فان الجانب الذي يلي راس احدهما هو الذي
يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق
الجانب الذي يلي المتحرك الى السفل الذي يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة

فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدلا بالفرض فقد عرفت الجهات التي لا تتبدل
بالفرض والجهات التي تتبدل بالفرض وهي مثل اليمين والشمال فيما بيننا وفيما يشبه ذلك كما ذكر
منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا له تشبيها
بالانسان فان اليمين من الانسان لما كان هو الجانب الذي منه تظهر قوة الحركة وكان الجانب
الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا فاما هو لم ثم من المحال ان تتعين
وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه الاجزاء فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان
الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز وتقريره ان نقول الجهة حد وطرف وذلك الحد
يستحيل ان يحصل في خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء وكذا الملاء المتشابه يمكن
ان يفرض فيها حدود غير متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس لها
الا الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفترضة في الملاء او الخلاء المتشابه لا
تكون متشابهة وكلامنا في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحدود
يكون تابعا للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا
في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذن الخلاء او الملاء المتشابه لا يحصل فيه
طرف معين الا بمحدود وذلك المحدود يجب ان يكون جسما او جسمانيا فان ما لا
يكون كذلك تكون نسبته الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة
فليستحيل ان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والاخر سفلا بالوجه الاولى ثم ذلك
الجسم اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو
واحد لا يمكن ان يتعين بسببه الا حد واحد وهو القرب منه واما البعد عنه فانه
لا يتحدد بحد معين فاذن الجسم الواحد لا يتحدد به الا جهة واحدة وذلك باطل
اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فله جهتان لما ثبت من وجوب تناهيه واما
ثانيا فلان الجهات التي في الطبع اعني الجهات التي لا تتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق
والسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا
بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط
وحده كافيا في تحديد الجانبين لانه يتحدد بمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية
البعد عنه سواء كان واحدا بالخط او خارجه خلاء او ملاء فحينئذ لا يكون للجسم الموجود في
داخله

داخلة تاثير في التحديد واما الثاني وهو ان يقع التحديد بجسمين متباينين اي لا يكون
احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا
ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر
وعلى بعد مخصوص منه اولى من ان يقع في جانب اخر وعلى بعد اخر الا لاختصاص يختص بها
ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود
المفترضة في الخلاء والملاء المتشابهين متساوية في الماهية ولا لذلك الجسم الذي حصل
فيه والا لحصلت تلك الخاصية في جانب اخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب
فاذا كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز
بتلك الخاصية فاذن حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم اخر والكلام
في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول فثبت بما ذكرناه ان
الجهات لا تتحدد الا بجسم واحد وثبت ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا فانه لا يتحدد به
الا جهة واحدة وهو القرب منه فاذن الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا
حتى يكون موجبا لتحديد متقابلين وذلك هو المطلوب المسئلة الثانية في ان
الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه
الطبيعي ويعاوده الى آخره التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل جسم صحت الحركة
المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان
يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها
او في تلاقيها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملاقاته لها
وان كان قسريا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها او في منافرتها لذلك الجسم عنه
فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه
ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره
فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة
لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المنتقل
او معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق
والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الجسم الذي يصح عليه

لحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما في الجهة التي هي مع الجسم
المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم على ما مر تقريره في النمط الاول في بيان ان
الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد متقدم على الجسم المفارق وليس المراد
من هذا التقدم التقدم الزماني والا لزم الخلاء وهو محال بل التقدم بالعلية
او بضرب اخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان
قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان تكون مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها
فالحق من هذين الوجهين فنقول الاولى بما ذكره في النمط السادس من هذا الكتاب
في بيان ان الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة
غير متقدمة عليها والا لزم ان يكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلا
ووجود الاجسام الالية معا فلو كان وجود الاجسام متاخرا عن وجود الجهات
لكان عدم الخلا متاخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتاخر عن الشيء ممكن
مع ذلك الشيء فاذن عدم الخلا ممكن لا واجب فاذن الخلا ممكن بذاته ممتنع بغيره هذا
محال والله اعلم **المسئلة** الثالثة في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاعظم
او غيره وفيه فصل واحد فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات ما على
الاطلاق محيطا الى الجسم **التفسير** لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب
وفرع عليه مسئلة وهي انه يمتنع ان يكون ذا موضع وان كان يجب ان يكون ذا
وضع وان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذي
موضع لان الموضع لفظ مرادف للمكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون
له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع
لفظ يقال بالاشتراك على معاني كثيرة لكن المراد به ههنا الوضع الذي هو احد
المقولات العشر وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزاء ذلك الجسم الى
بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل
الجلوس فانه صفة حاصلة لجملة الجالس لا للشيء من اجزائه ولكن هذه الصفة انما تحصل
للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة التي لبعض اجزاء الجالس الى بعض وثانيهما

نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التي بين بعض اجزاء الجالس لو بقيت
وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل راسه الى اسفل وهو بعد على هيئته في الجلوس
لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ فالنسبة التي كانت بين اجزائه وان كانت باقية
الا ان النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت
الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس
الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل احد الافلاك التي في جوف
الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان مقعر الفلك المحيط
يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه واما الوضع فان ذلك يكون له
بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو
الجسم الذي في حشوه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فاعلم ان
ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاعظم وان كان الاولى
عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو
الفلك الاول هو ان نقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه
يحصل به وحده طرفا القرب والبعد واذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره
تاثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان
الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول
علتان مستقلتان بالعلية واذا كانت احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول
الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط
تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم كون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره واذا لم
يكن للحاوي تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح الجزم باسناد هذا التقدم الى الحاوي وعلى التحدد
لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة ولم يكن بعضها اقدم من البعض لم يصح
الجزم باسناده الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفلك الحاوي على
الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لا يمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة
الحركة وذلك لان الجرم المضاف للفلك الذي هو اخر الافلاك من الجانب الذي يلينا ولكن
ذلك هو النار المضافة لمقعر فلك القمر اما ان يكون سطح مقعر الفلك الاعظم او

مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون ذلك
قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني فمقعر فلك القمر لا يتحدد الا بفلك القمر
فاذن يكون علة تحدد جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور ان محدد كلتي
الجهتين شيء واحد فاذن محدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة كلها هو الفلك الاخير
لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان محدد هذه الجهات ليس هو الفلك
المحيط واما الذي يمكن ان يقال في بيان ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان الفلك الاعظم
لكونه اعظم واقوى من غيره فانه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب اسناد هذا التحديد اليه
واعلم انه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون اسناد هذا التحديد
الى الفلك الاول اولى من اسناده الى غيره ولا حاجة فالا الخ ولعله لا يكون المحدد الا
القسم الاول لكنه يشبه ان يكون الشك الثاني اقوى من هذا الكلام فلا جرم لم يحكم
نحن بتلك الاولوية ايضا واما قوله فان كان القسم الثاني وجود فيحدد بالاول
موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك الاعظم
فحينئذ يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك زحل ولوضعه وهكذا كل فلك
فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى ان
ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل
فلك يتحدد وضعه وموضعه بالفلك المحيط او يتحدد به الفلك الذي في حشوه الملاصق له
الذي هو ثان بالنسبة اليه وضعه وموضعه واما قوله ويكون الاول اما يخلو من
ان يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان تقريره انما يظهر بعد عد اقسام التقدم
وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضيء على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في امر معقول
كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الجنس الاعلى مبدأ وبالعكس اذا جعل
النوع مبدأ او في امر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان
كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فلذا
لم يكن علة لتحدد جهاتها فلم يكن له تقدم عليها لا بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف او

بالرتبة

بالرتبة اي انك اذا نزلت من المبدأ الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول
قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض
للظاهر لما سلف في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي اصلا لكنا
قد بينا هناك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبته
وضعا بالفرض الى اجزائه فيكون مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون
مستديرا لان بعض الاجزاء المفترضة فيه لو كان ابعد عن المركز من بعض لكان اختصاص
جزء ببعد معين عن المركز واختصاص جزء آخر ببعد آخر عنه لا بد وان يكون لان ذلك الجسم
قد كان محددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في الفصل الاول من هذا النمط
فلا يكون هو محددا للجهات هذا خلف فاذن الاجزاء المفترضة فيه تكون متشابهة
النسبة الى المركز ولا نعني بالمستدير الا ذلك فاذن المحدد مستدير وهو المطلوب المسلك
الرابع في شرح امور تعم الاجسام كلها وفيه ستة فصول الاول الجسم البسيط هو
الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع الى آخره التفسير الكلام في هذا الفصل
يستدعي تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل
فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه
اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد او لا على ترتيب واحد فحصل هاهنا اقسام اربعة
الاول ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه
الاثر على ترتيب واحد مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا
على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا على
ترتيب واحد ولا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة
الطبيعة والمتقدمون ذكروا في تعريفها انها المبدأ الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض اما حقيقة المبدأ فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدأ للافعال
التغذية والتنمية والتوليد ولسائر الاحوال الحيوانية لكنها ليست مبدأ اولا لهذه الافعال بل
مبدأ ثانيا فليس قبل والطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه
بان الميل ليس مؤثرا في الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطة الميل فانما
بفعلها الحركة ما هي فيه عن القاسر فانه يجري ولكنه غير موجود في المتحرك ولا نعني بكونها

مبدأ الحركة مما هي فيه ولسكونه الحاصل لاجل الامرين معاً فان ذلك محال بل يقتضي لها تقتضي
الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة منافرة للجسم وتقتضي السكون عند شرط مخصوص
وهو حصول حالة ملائمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن الحركة بالعرض
مثل تحرك الحالين في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانه انما يتحرك
من حيث انه جسم لا من حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم انا
لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخل النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد
ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل الاشتراك الا ان المراد بها ههنا مبدأ
التغير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا واذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
ليس فيه تركيب قوى وطبائع فاعلم انه ليس المراد منه انه لا يكون للجسم البسيط قوى
وطبائع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط مع ان لكل
واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما الطبائع
فلانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها
يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة فان على هذا التقدير يكون في النار
طبائع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي خروج النار عن البساطة لانه
لما كان كل جزء هو يوجد من النار كان مساويا لسائر اجزائها وكلها في جميع تلك
القوى والطبائع كانت بسيطة بل المراد ان الجسم البسيط هو الذي لا يكون مركبا عن
اجزاء تكون طبيعة كل واحد منها مخالفة لطبيعة الاخر واعلم انه يجب ان يكون المراد
بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها ومن الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية في ذلك التعريف
واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم منه امرا
واحدا غير مختلف فاعلم انه ليس المراد منه ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا واحدا
اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة بنا اليه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة
مقتضية للامكنة والاشكال وسائر الامور التي لا بد للجسم من لوازمها مثل المقادير وسائر
الاشكال والاوضاع مع ان الحركات البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة
سواء افادت اثرا واحدا او اكثر من واحد فانها لا توجب ذلك الاثر في وقت دون وقت

وفي

وفي محل دون محل بل يصدر عنها الاثر في محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك
الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لا يكون كذلك لم يكن طبيعة واما
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على
ان تكون لازمة عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط ما له طبيعة واحدة وان الطبيعة
الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي الا ان يكون الفعل
الطبيعي للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير
مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها بها الافعال لا على ترتيب
واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصري ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط
الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر
عنه الا اثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا في قسمة العقل اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا
خلي وطباعه الى آخره التفسير انه لما عرف الجسم البسيط بانه الذي طبيعته واحدة و
ذكر ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا غير مختلف اراد في هذا الفصل ان يدل على
اثبات الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا غير
مختلف اما البحث الاول فالدليل على ان الجسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا
تجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني انه لا بد وان يكون
ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك الآخر نسبة بالقرب والبعد منه ولا
بد له من شكل معين اذ لا بد وان يكون له حد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما في
المخروط والمكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول
اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته او لامر حال في جسميته
او لما يكون محلا لجسميته او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام
مضى في النمط الاول في اثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هناك
ولا باس بان نعيد الثلاثة التي اوردناها هناك بان نقرر زيادة بحث وهو الذي ذكرناه انه
لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وان يكون لقوة موجودة فيه
فاختصاصه بتلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى
هناك فلئن قالوا الفرق بين الامرين ظاهر لانا اذا رجعنا الى الفطرة الى فرق فانها ترجع

الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة تقتضى الحصول فى السفل حتى اذا رميناها الى الفوق اعادتها
تلك القوة الى السفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة عن تلك فبعد زوال ذلك المزيل لا تعود
تلك القوة فعلمنا ان الحصول المدرة فى السفل بسبط وليس لذلك المبدا مبدا اخر فتقول اما
اولا فهذه الحجة معارضة التى ذكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قره ذهب الى ان المدرة
انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة فى كل الاعراض اعنى البرودة
واليبوسة والكثافة والشى ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا متى
ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر من
الاعظم فجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة فلو كان عود
المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون الحجر كلما كان اصغر كان اسرع نزولا
وفساد الثانى يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول الفلك عندكم لا يقتضى وضعا
معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق
الوضع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل
لكنه لا يجب لشى من الاجسام شى من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ما ذكروه.
واما البحث الثانى عن الاحكام التى تتفرع على قولنا ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى
اثارا مختلفة فهى كثيرة الا ان المذكور منها هاهنا ثلثة الاول ان مكان الجسم البسيط
واحد والشيخ لم يذكره لا لدليله والذى يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا
حصل فى احدهما وجب ان يستقر فيه لانه حاصل فى مكانه الطبيعى وان لا يستقر فيه لانه
خارج عن مكانه الطبيعى وهو محال فهو معارض بحيز الهضرة الواحدة فان جميع اجزاء
حيز كليته طبيعى له ولا يلزم ما ذكرتموه فكذلك هاهنا الثانى مكان المركب واحد لانه
ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان
الغالب فيه جزءين فيشتركان فى اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب فى ذلك المكان مثل
ما اذا ركب الجسم عن اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان
فى اقتضاء السفل وكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بعدله المكان واما ان لم
يوجد شى من ذلك كانت نسبة جميع الاحياز والمحاذيات اليه واحدة على السواء فلم
يكن انتقاله الى بعضها اولى من البعض واما ان ينتقل الى الكل وهو محال او لا ينتقل الى

شى منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث
ان شكل البسيط هو الكرة والا لحصل عن القوة الواحدة فى المادة الواحدة افعال مختلفة
فان المضلع يكون جانب منه خطا والاخر سطحا او اخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان
شكل البسيط هو الكرة ولقائل ان يقول ما ذكرتموه يشكل بامور ثلثة اولها ان تمم الفلك
الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان يكون قسريا او طبيعيا والاول باطل
اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا فى درجة الوجود او لا يكونا
معا فان كانا معا لم يكن تاثير ما فرض مقسورا فيما فرض قاسرا اولى من تاثير ما فرض
قاسرا فيما فرض مقسورا وان لم يكونا معا فى درجة الوجود لزم امكان الخلا على مذهب
الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الحاوى علة للمحوى واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة
اتفقوا على انه ليس شى من الاحوال الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما امكننا القطع
بانه لا يعرض للسموات فى يوم من الدهر ما يكون لها ولا للكواكب ما يؤثرها فيثبت ان الثخن
الذى للمتمم طبيعى له فتكون الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه فى المقدار
واذا جاز ذلك فيجاز مثله ايضا فى الشكل وثانيها ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة
ان النقرة التى ارتكز الكوكب فيها حصلت فى جانب منه دون جانب فالطبيعة التى له
ما فعلت فعلا واحدا فى جميع اطرافه وجوانبه وان حصل ذلك قسريا ابطلناه بما
مر فى الاول وثالثها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان مبدا شكل الاعضاء وتشبيهها
هى القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعور لها فهذه القوة اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان
محلها جسما بسيطا وهى ايضا بسيطة وجب ان تجعل محلها كرة فلزم ان يكون
الحيوان شكلا بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصق بعضها بالبعض وفى هذا خلاف
الحس ولانه يلزم وقوع الخلا واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب
فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط والحال فى كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من
تلك القوة غير الحال منها فى الجزء الاخر فينبغى ان يقتضى ما قام من تلك القوة بشكل
بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات
ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل

كل واحد من بسائطها هو عين محل الثاني واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط
غير محل الثاني والاول لا يخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا
من تشكل هذا المحل بشكل الكرة او لا يكون فان كان مانعا لم يمكن القطع على ان شكل
البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحصل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول التشكل بشكل
الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من
الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات صغيرة
متلاصقة واما ان قيل بان كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الاخر فهذا يقتضي محله
الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان
القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي ان يكون شكل
محلها كرة ولنرجع الى الشرح المتن اما قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من
خارج قاسر غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود مما
ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي له وضعا معينا وشكلا
معينا وفي اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل اذا خلي وطبعه
لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام فلكيا كان او
عنصريا والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبع والفرق بين الطبيعة
والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون مبدا الحركة ما هي فيه من غير شعور والطبع
يكون مبدا مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان
الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لا جرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة
حتى تكون الحجة التي ذكرها في اثبات المبدا المذكور عامة وثانيها انه قال ولم
يعرض له من خارج تاثير غريب لانه بهذا ابطل ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص
الاجسام باحيازها انما كان لان الفاعل المختار خصص كل واحد منها بحيز معين فان
تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز او
لا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك
التخصيص عارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع
هذا التاثير الغريب عن الجسم يجب ان يبقى الجسم لا في حيز وانما قال لم يكن له

بد

بد من وضع معين ولم يقل لا بد من موضع معين لانا بينا ان لكل جسم وضعا وليس
لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام لا جرم
ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذن فيه مبدا استيجاب ذلك فاعلم ان
اثبات هذا المبدا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعينين
ليس لجسميته وهذه مقدمة بينها الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وقد
تبين ذلك بما فرض الشيخ الجسم وقد انقطع التاثير الغريب عنه لا جرم صحت هذه النتيجة وانما الكلام في
قال فيه مبدا استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدا ذلك لان ما كان مبدا الشيء يستحيل عدم
ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدا لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي وعن شكله
الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدا للحصول في ذلك الحيز ولا
لحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان ولان يتصف
بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة
لتحصيل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه او لم يكن واما قوله وللبسيط
مكان واحد فالكلام في تقريره ما مر واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا
واما بحسب مكانه اوما القوى وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه وكل جسم له مبدا
والا اختلفت بها باثر في مادة واحدة عن قوة واحدة والكلام عليه قد ظهر **تنبيه**
الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به الى الجهة **التفسير** ههنا ابحاث الاول ان الامر
المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقوة المحركة اما مغايرتها للحركة فلان الزق
المنفوخ فيه اذا حبس تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه
الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقيل المسكن في الجو قسرا لا يكون
فيه حركة وتكون المدافعة الى السفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة
المحركة سواء كانت ذات شعور او لم تكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب
تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشتداد والانتقاص فانه متى كان الميل قويا
حتى كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة ومتى كان ضعيفا سهلت ممانعته وربما
لم يكن محسوسا وذلك معلوم بالبديهة عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد
يكون انبعاثها من طباع الجسم وقد تكون من تاثير غريب فيه والمنبعثة من طباع

الجسم قد يكون طبيعية مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد تكون
نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعثة من تاثير الغير هي المدافعة
الموجودة في الحجر المرمي الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجب نحو جهة فالمدافعة
الطبيعية توجب طبيعيا نحو جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنتان فالميل الطبيعي
اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في
حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة يلزمها الحركة لولا المانع فلو
وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركها اليه حال كونه حاصلا فيه
وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا تحت اليد
الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي
لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في ان الميلين الى جهتين
هل يجتمعان ام لا واوضح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع
بان الميل توجيه الى الجهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها
دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول انكم تجوزون ان يتحرك
الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض
واذا جوزتم ذلك فبان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين اولى
واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والاخر ضعيف
كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر ولولا بقاء الميل الطبيعي
المفارق للحركة القسرية والا لما كان كذلك وايضا فالجسم الذي يجذبه جاذبان
متساويان في القوة الى جهتين مختلفتين لا يخلو اما ان يقال انه اشتغل ولا واحد
منهما فيه فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل
الاخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر
من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الاخر وهو ايضا محال لان
القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى من الثاني
ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل
خاليا عن المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والامكان الموجب العاري

عن

عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه و
معلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى
ذلك الجانب فذلك يقتضي اجتماع الميلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم
لحال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله لحال تحركه
ميل لو ثبت ان الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك
به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل لكنه ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا
واما قوله ويحس به الممانع وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فالمراد ان الجسم
اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل
والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه
لا يحس به حينئذ واما قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غريب
فالمراد منه تقسيم الميل الى الطباعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال
من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع
وان لم يكن لها طبائع واما قوله ويبطل المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود منبعثا
ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما
قررناه من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل
سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت
الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء الذي حصل له الحرارة العرضية فانه
في تلك الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت
البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة
يتوخاها الطبع فقد تقدم تقريره واما قوله فاذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له
وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه فالمراد ان الجسم حال كونه في حيزه
الطبيعي لا يوجد فيه ميل بالفعل واحتج عليه بان الميل الطبيعي لابد وان يكون
نحو جهة بالطبع والجسم حال كونه في حيزه الطبيعي يجب ان لا يكون فيه ميل بالفعل
لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه
الطبيعي لا يكون له ميل عنه واذا قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل

حينئذ ثم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي
اقوى كان امنع الجسم عن قبول الميل القسري فكانت الحركة بالميل القسري اقصر وابطأ
فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار ما بجواز اجتماع المثلين الى جهتين في الجسم الواحد
فان المطلوب في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول
حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة
مع الميل القسري **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا
قسريا الى جهة من الجهات **التفسير** المدعى ان الجسم الخالي عن الميل ومبدئه لا يقبل حركة قسرية
لما بينا في الفصل السابق ان الميل الطبيعي ومبدأه مانع من وجود الميل القسري
وبينا انه كلما كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري اقوى وكانت الحركة
القسرية اسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل
القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فتكون تلك الحركة في غاية السرعة واذا عرفت
ذلك فنقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالمقدم
باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمان
معين فاذا قدرنا جسما اخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يكون يقطع تلك المسافة
في زمان اطول من الاول ويكون لاحد الزمانين نسبة الى الاخر فاذا فرضنا ميلا
اخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين وجب
ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل
لانه اذا كان المقتضي لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء الحركة شدة الميل الطبيعي
وكلما كان الميل الطبيعي اضعف كان البطء اقل والزمان اقصر فيلزم ان يكون
الحركة مع الممانع كهي لا مع الممانع وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم الميل لا في زمان
فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان تكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فتكون
الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها ويكون احد النصفين قبل الاخر فكل حركة
ففي زمان فثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل
للحركة عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان تستدعي زمانا او لا
تستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي حركة لا بد وان تكون على مسافة منقسمة

فتكون

فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلوها عن
الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك
الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا اخر من الزمان
بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخالي عن الميل
لا يكون لحركته من الزمان الا القدر الذي تستحقه الحركة بما هي هي واما الجسم ذو الميل
الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان اخر يزيد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك
الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق
فاما لو جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة والبعض الاخر في مقابلة العائق
لم يلزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ثم لو سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم
قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف فقد صار بحال لا يؤثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة
من الماء لا تؤثر في نقر الحجر وان اثرت القطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط جزء من
الف جزء من جزئه من الحديد لا يؤثر في الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضي
الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد وان تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير
من تلك القوة ان كان قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حال حصة
كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث
قوة او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان
حدثت فقد انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لانا نقول سلمنا ان حصة كل
جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة لكنها انما تبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء
واما عند الانفصال فلست اساعد على بقاء حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك
القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير
تكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية بحسب القسمة الوهمية لكنها متناهية
بحسب الفعل وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي
اوردناها ثم لئن سلمنا ذلك لكن الحجة التي ذكرتموها كما تقتضي توقف الحركة القسرية
على وجود ميل عائق عنها فكذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق
عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العائق لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت

مع العائق لوقعت في زمان اطول من الاول ولكان الزمان الاول الى الثاني
نسبة فلو وجدنا عائقا نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق
الى زمان الحركة مع العائق القوي لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق
هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل
عائق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان
يكون فيها ميل عائق لكن الميل العائق عن الحركة الى اسفل لا يكون ميلا الى السفل
بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل
بالاتفاق ولا يقال الحركات الطبيعية لا بد وان تقع في مسافات مملوة ولا بد لها من
خرق الفضا لذلك الملا فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملا لم تقع
الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المسافة كاف في هذه المعاوقة
وانه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ادعى
ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم
لان الميل معاوق ما ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم معاوق مطلق بدليل ان
كون المسافة مملوة عائق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه
عن المعاوق وايضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تاثيرها
في الحركة على حصول هذا الميل العائق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا
كان الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها فيكون علة الامرين المتقابلين
معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك
لكن طبيعة الحركة مشروطة بوجود الميل العائق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان
المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان
الدلالة التي ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من
ميل عائق عن الحركة لا على ان كل متحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على
ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب تذكر يجب ان نذكر ههنا انه ليس زمان لا
ينقسم الى جزء التفسير لو صح اثبات زمان لا ينقسم سلمت الحجة المذكورة لان لقائل ان
يقول حركة الجسم العديم الميل تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان

ينقسم

منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الاخر نسبة لما عرف في النمط الاول ان
ما لا ينقسم لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير الحجة الى فرض
زمان عديم للميل الى زمان ذي الميل القوي لاجرم ذكر ما مر في النمط الاول
من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعاه من النسبة المذكورة وهم
وتنبيه لعلك تقول الجسم ليس يلزم ان يكون له وضع الى حيز التفسير قد علمت ان
المسائل التي مر ذكرها مبني على ان لكل جسم حيزا معينا وهذا الشك اعتراض ورد
عليه وتقريره ان بقاء الجسم وان امتنع خلوه عن مطلق الحيز والوضع والشكل لكنه
لا يجب ان يتحقق وضعا معينا ولا شكلا معينا بل من الجائز ان يقال الاختصاص بالحيز
المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز معين ثم بعد ذلك ان اخرجه اما
ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز اخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر
ولا يبقى في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيز الجسم معينا ابدا وان لم يكن الجسم مستحقا
لشيء من الاحياز المعينة وايضا فاذا جاز ان لا يكون جزء العنصر الواحد مستحقا
لشيء من اجزاء كلية ذلك الجزء مع انه يستحيل بقاء ذلك الجزء لا في حيز فلم لا يجوز
مثله في كلية ذلك العنصر وما ذا عرف في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب
عن ان الذي يخصص الجسم بالحيز المعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان
امرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب ان لا يتحقق بحيز هذا محال وان كان لازما فهو
لا بد وان يكون لصورة توجبه واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يكون تخصيصه
بذلك الحيز بعينه لان تحصيله في ذلك الحيز اولى به من غير هذه الاولوية فان كان
الاول فيعود الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الا باثبات قوة في الجسم لاجلها
استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لا مع هذه الاولوية لزم ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح ولان ذلك التخصيص لو كان لا لمرجح لكان اتفاقيا والامور
الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكليته
حيزه وبين اختصاص جزء بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في
الموضع الذي بين فيه استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح
اشارة الجسم اذا وجد على حاله غير واجبة من طباعه الى حيز التفسير كل موجود اما

واجب واما ممكن فاذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه
لا بد له من علة اجاعلة واسباب موجبة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه
لا المانع من خارج فاذا قررنا وضع الجسم وموضعه مكنيين كان انتقال الجسم عن مكانه
وتولده امكن الانتقال عنها فيجب اعتبار الطبع اى لما كان ذلك الامر الزائد غير طبيعي
امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل المسئلة
الخامسة في ان المحدد للجهات يتحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد اشارة الجسم
المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة
من البعض الاخر اقول هذا الفصل يشتمل على بحثين فالاول ان الجسم المحدد
للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه
الحركة المستديرة فالمحدد يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فما ذكر في الكتاب برهانا
عليه والمشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتاتى الا بالحركة
المستقيمة وكل مركب فلا بد وان يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض الى ان
كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة
على ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على
هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان
كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل على ان كل مركب يصح عليه
الانحلال ولم لا يجوز ان يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك المركب يقتضي ان يكون
سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط
ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل
الاجزاء وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولانه يلزمه وقوع الخلاء وهو محال
وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما ان يكون يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي او لا يمكن فان
امكن ذلك فلنفرض وقوعه يلزم تباعد جانب منه وانقباض جانب اخر وذلك يقتضي
الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء بالاخر مقتضى طباعها
وكونها كرات مقتضى طباعها ايضا لكن اتصال كل واحد منها بالاخر ينافي كونها كرات
فيلزم ان تكون الطبيعة الواحدة تقتضي فعلين متقابلين وهو محال فثبت ان المحدد

بسيط

بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفترضة فيه لا بد وان
تكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها وجب ان يصح على كل واحد منها
كل ما صح على الاخر لان المتساويات في تمام الماهية يجب اشتراكها في جميع اللوازم
وكل جزء يعرض ملاقيا لجزء ما في جهة ما او مسامتا له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة
والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة
المستديرة عليه ولقائل ان يقول قد بينا في النمط الاول انه لا دليل على ان كل ما صح
على الشيء وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصيته شرطا لذلك او تشخص اخرى
مانعا عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون فيه ميل
لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل ان يقول هذا مغالطة صرفة لان
المعلول له امكانان احدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته
سواء فرض معه وجود العلة او الشرط او عدمهما والاخر الامكان الذي هو الاستعداد
التام وذلك لا يثبت الا عند حصول الميل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع
جميع الموانع فان عنيتم ان الفلك يمكن ان يكون متحركا بالامكان الاول فهو مسلم
ولكنه لا بد من وجود الميل الذي هو شرط لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك
من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان
يقال هذا القطن ممكن الاتصاف بالاحتراق والاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق
فلما ثبت امكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما انه باطل
فكذا ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا
مما لا يكفي في العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد التام
لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة تلك الشرائط حصول الميل فاذن
لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود
الميل فالاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما
على الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكروه مغالطة صرفة والثالث الفلك متحرك لانه
ثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول
الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق وجب ان تقتضي

للنقل القسري

التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في النجاة فانه بعد ان
اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسري لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح
ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع وان هذا الجسم قابل تحريك ففيه مبدأ
ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا
لفظه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة كان
كذلك لزم منه كون الفلك قابلا للحركة الاعتراف بان فيه ميلا عائقا عن الحركة لا بان
فيه ميلا يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك
الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك لوضع اولى بالفلك من غيره
وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا
الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك
متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان
الميل العائق لحركة لا بد وان يكون مقتضيا حركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة
الاولى فعلة الحركة الاولى عائقة هذا الميل عن التحريك والعائق اذا كان كذلك امتنع
الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر
ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لئن سلمنا ذلك ولكن ذلك يقتضي ان يكون جميع البسائط
العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة
عليها صحيحة على ما قرره وكان الميل المستدير فيها موجودا وكانت مستديرة بالطبع
وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيم
والمستدير معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاجزاء المفترضة فيه من المشرق
الى المغرب متساوية في الماهية فكذا الاجزاء المفترضة فيه من الشمال الى الجنوب
متساوية واللازم من البساطة صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من
الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليه وان لا يكون بعضها
اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين
ان يقوم مقام الجزء الآخر في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء كذا فاذا كان كل
تلك الحركات ممكنة لزم ان يحصل فيها ميول لا نهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه

ولو لزم

ان

ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة
وهو محال وان لم يلزم ذلك لم يمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فهذا جملة الكلام في
هذا الموضع فان قيل لم لا يجوز الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن
مسائل الميل فائدة اخرى قلنا نعم لانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات
الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لا توجد بدون الميل استدللنا بتلك
الحركة المستديرة على وجود ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان
ثم تبين ان كل ما صح عليه التكون والفساد لا بد وان يكون فيه ميل مستقيم
فبهذا الطريق يعرف ان الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد ولنرجع الى الشرح
اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من
الوضع والمحاذاة من البعض فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لا يمكن اثبات ذلك
الا بعد بيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى انه
لو كان مركبا كانت اجزاؤه غير فرضية بل كانت حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض
او لم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة
الكل وقد علمت ان هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزائه الى الامور خارجة عنه
لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة هو المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع
الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذيات اجزائه للاجسام عقب ذكر الموضع بذكر المحاذاة
تنبيها منه على ان علة جواز تبدل الوضع جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون
شيء من ذلك واجبا لشيء منها في طبعه والتقدير عنها جائز فتقريره ما مر في الفصل
الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا اتحد على حال غير واجبة فحصوله عليها من الامور
الامكانية فيقبل التبديل من طباعه واما قوله فالميل في طباعه واجب فتقريره
ما مر ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل مستدير فالبحث فيه ما ذكرنا انه يحتمل ان يكون
المطلوب الاستدلال به على كون الفلك متحركا وان لا يكون كذلك بل يكون المطلوب
اثبات هذا الميل فقط المسألة السادسة في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيها
فصلان وانت تعلم ان هذا التبدل المكاني ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها
عند بعض بل بحسب نسبتها الى الخارج التفسير لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع

سبيل الاستدلال وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزائه بعضها الى
بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها فاذن التبدل في الوضع لا بد وان
يكون لتبدل نسب الاجزاء في نفسها او لتبدل نسبتها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول
محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا عن
الفلك لانه لا جسم خارجا عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم فيه تقليبه وانت تعلم ان تبدل
النسبة عند الحركة قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن التغير كون
الجسم متحركا لا يعقل ولا يحس الا اذا عرف تبدل نسبة اجزائه الى اجزاء غيره ولذلك قيل
تحس تبدل النسب لا نحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الطبيعي
فاذا كان كذلك وجب انقياس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر ليستدل بتبدل النسب
التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم على حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن
لم تتبدل النسب التي بين اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسبة
لا محالة فاذا عرفت في نحوها كونه ساكنا تعينت الحركة للاخر مثاله اذا نسبنا السماء
الى الارض ورأينا جزءا من الفلك تارة على سمت الراس وتارة لا كذلك مع علمنا وقوف الارض
علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا المتحرك الى المتحرك فذلك قد يوجب تبدل
النسب تارة ولا يوجبه اخرى اما الاول فكما اذا نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان
نسب اجزائها مختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة
متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من
حركة سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان اسرع مما هو ابعد منها
فتلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا فاذا
عرفت ذلك فنقول وانت تعلم ان تبدل النسبة عند الحركة قد يكون للساكن والمتحرك
يعني فاذا كان المحوي متحركا فان الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان
كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على
كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم
وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من
النسب على كون الفلك متحركا وللقائل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك

قد

متحركا فتارة تتبدل وتارة لا تتبدل على ما بيناه اذا كان

قد يكون للمتحرك فكيف نقول بان تبدل النسبة المتحرك يجب ان يكون عند ساكن ويمكن
ان يجاب عنه فيقال معنى قولنا يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند
الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند
غير الساكن المسألة الرابعة في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة اشارة
الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الجسم آخر يكون عنه مكان الى حيز التغير
الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم و
التالي محال فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره
ان الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فان زوال الصورة الاولى
فساد الجسم الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون
الجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين ما كان موصوفا بالصورة
السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى
صار مستحقا لمكان اخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان
بالطبع واذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يكون فاما
ان يكون كونه في مكانه الطبيعي او لا في مكانه الطبيعي فان كان لا في مكانه الطبيعي
وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي لاستقامته وان كان في مكانه الطبيعي
فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك
الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان
مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملائم له
وحين حصول غير الملائم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملائما له وذلك
الملائم الخارج لا بد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذن الجسم الذي كان
ملائما له لا بد وان يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذي حدث الان فيه ايضا ملائم له
وقد عرفت ان الجسمين المختلفين بالطبيعة لا يمكن ان يلائما مكانا واحدا فاذن الجسم الذي
حدث الان مساو في تمام الماهية للجسم الذي نشأ منه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم
المثلين واحد فكما ثبت في بعض ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب
كل ما يلائمه صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولا يمتنع

المسرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يصير الى جسم اخر يكون
عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد
وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورته وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني
انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة
الهوائية فانه يقال للهواء انه تكون من الماء ويقال للماء انه فسد الى الهواء واذا عرفت ذلك
فللماء قبل ان يصير الى الهواء الذى تكون عنه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون و
الفساد مكان اخر وهو مكان الهواء فاما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر
فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحق جسمان وهما كذلك
فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب لا يجبها اقتضى ميلا مستقيما
الى المكان الذى يجبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت فى الجسم حال كونه فى غير
حيز الهواء تحركه مستقيمة فلابد لتلك الحركة من ميل فاذن فى الهواء ميل مستقيم واما
قوله وان كان فى المكان الذى يجبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا
المكان مكانه فرحم بحوهر يمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فمعناه ان
الصورة الهوائية ان حدثت فى الجسم وهو فى حيز الهواء فهذا الجسم قبل حدوث الصورة
الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لا محالة حتى اخرجه عن
حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذن
الجسم الذى هو متمكن بالطبع فى حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذى حدث
الان فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم لو كان مخالفا
للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان مثلا للاول ولا
يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يجب ان تصح الحركة المستقيمة عليه ومن ان
يعلم انا انما فرضنا الكلام فى الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان
مطرد فى الكل وهم وتنبيه فان تفكّكت وقلت يكون ذلك المتكون لعنى الجسم
الذى انتقل الى صورة الى اخره التغير هذا الشك موجه على المتصلة التى بنا الحجة
عليها وهى قولنا حصول الصورة اما ان تكون فى مكانها الطبيعى او لا فى مكانها
الطبيعى وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون فى موضع ملاصق لمكانها

الملايم

الملائم والجواب عنه ظاهر لان الموضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه
فهو المكان الملائم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهو المكان الغير الملائم فلا يمكن
ان يكون بين هذين القسمين قسم اخرى وبالحقيقة ما يلاصق المكان الطبيعى لشئ مكان
طبيعى بل هو جار بوجه الشئ عنه لان الشئ اشار رغم الجسم الذى فى طباعه ميل
مستدير الى اخره هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة فى اثبات البعض واولها
بيان انه يستحيل ان يجتمع فى الجسم الواحد ميل مستقيم وميل مستدير لان الميل المستقيم توجه
نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد فى ان
واحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه
لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر فى الفصل الاول
ولكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما فى المحدد فبالبرهان المذكور
اما فى غيره فبالرصد لانا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك
للكواكب نفسها على ما سيأتى فلابد وان يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة
بالاستدارة ففيها ميل مستدير وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذن
يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذن ان كان لم يكون وفساد فهى عدم والمه
وللقائل ان يقول انكم فرعتم على ان الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان وبهذا القدر لا
يحصل مطلوبكم لان للقائل ان يقول جوزوا ان تكون طبيعة الفلك يقتضى الميل المستدير
بشرط الحصول فى الحيز الطبيعى وتقتضى الميل المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى ولا يكون
بشرط الحصول فى الحيز الطبيعى واذا كان كذلك فالفلك فيه ميل مستقيم بمعنى ان صورته
النوعية صورة تقتضى الميل المستقيم متى اتفق بكونه فى خارج حيزه وتقتضى الميل المستدير
متى اتفق بكونه فى حيزه فبما ذكرتم من الحجة لا يبطل هذا الاحتمال ومتى لم تبطلوا ذلك
لا يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكائن ولا فاسد فهذا فى الفلك المحدد واما فى سائر
الافلاك ففيها سؤال اخر وهو انا لا نسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم فى ذلك مبنى
على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما يجرى فى المحدد لا فى غيره والذى
ذكرتم من الحجة لا يبطل هذا الاحتمال ان الفلك يتحرك بالاستدارة فلم لا يجوز ان
تكون الكواكب متحركة فى جرم الفلك ساكنة فيه وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق

التغير ؟

على الفلك وسنبين انه ليس كل دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وبيانها
ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال فلان الخرق
انما يكون بحركة كل واحد من الاجزاء المتخرقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن
على هذا التقرير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد
عليه وعبارة الكتاب مشعرة بذلك فلعل الوجه ان يقال ان الفلك بسيط والخرق عبارة
عن الانفصال وقد بينا في باب الهيولى ان المتصل اذا صار عبارة عن منفصلا فانه
لا بد وان تفسد الجسمية التي كانت وتتكون جسميتان اخريان فيكون الخرق متضمنا
للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في
مقداره بسبب نفوذ اجزاء مشبهة به فيه وذلك يقتضي انخراق اتصال النامي وقد
بينا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل عليه الاستحالة المؤدية الى فساد
الجوهر فهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك
المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح محقق ما قلناه وههنا اخر الكلام في الاجرام
الفلكية وبالله التوفيق **المسألة السابعة** في الاجسام العنصرية وفيها فصول **الاول**
الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل الخاص **التفسير** لما فرغ من الكلام
على اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل
القوى الاولية التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عد هنا
قوى كثيرة وجعل بعضها مهيئة نحو الفعل وبعضها مهيئة نحو الانفعال فيجب علينا
ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى ذلك وثانيها ان نتكلم في القوة
المهيئة للفعل والقوى المهيئة نحو الانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة
للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فان المحرق
هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية
او للمنفعلية لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة
للذات نحو الفعل والانفعال اي هي تكون علة لتهيؤ الذات للفاعلية او لتهيؤها
للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيئة نحو الانفعال
وثالثها تعريف حقائق القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فستة

الحرارة

الحرارة والبرودة والتلذيع والتخدير والطعم والرائحة واما الانفعالية فستة ايضا الرطوبة
واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة
كيفية فعلية محركة الى ما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات
وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع بتحليل
وتصعيد اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعني به رقة القوام فحينئذ يكون من باب
الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعني به انتفاش الاجزاء بحيث يتخللها جسم غريب
وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب
عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شانها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلخل الذي
من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي
تفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية
الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية تفعل
جمعا بين المتجانسين وغير المتجانسين لحصرها الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من
باب الكيف ثم قال ويجب ان يسقط من الحدود ما اوردناه لتفهيم اللفظ المشترك
ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول الشيخ قد ذكر في المنطق ان من جملة الاغاليط في
الاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى
من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي
من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد يدرك بها عقل بل كل
حيوان يقتضي حسه يفرق بين الحار والبارد وتميز بين الحرارة وبين غيرها واما
الافعال التي ذكر عنها الحرارة فانا لا نعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا
بعد التعب العظيم في استقراء احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم
العام بان كل حرارة تحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن
القطع باسناد تلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار الا بعد القدح في
الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقاة النار
لان الفاعل المختار اجرى عادته بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان
اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا دقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز

ان يجعل ذلك معرفا لكيفية الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها لحقيقة
وبين كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزنا ان نذكر لكل واحد منها
اثرا خاصا اعتقدوا بسبب ذلك ان حقائق الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا
خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان نقول لا شك ان التعريف يستدعي كون المعرف
مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء
آخر والا لزم اما الدور او التسلسل وهما باطلان بل لا بد من الانتهاء الى تصورات
بديهية فطرية غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه
كالمه ولذته وشهوته وغضبه او يدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمس فان
ماهية كل واحد من هذه الاشياء يكون متصورا لكل احد تصورا ظاهرا بديهيا
فمن حاول تعريفها لا يمكنه تعريفها الا بما هو اخفى منها او غايته ان يكون الامران
باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرها تعريفات باطلة
وانهم لما ذكروا لهذه الآثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة لماهيتها ولا
ولا عجزهم عن ذكر آثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقائقها
فهذا هو التحقيق في هذا الباب واما اللذع والتخدير فاعلم ان اللذع المنسوب
الى الحرارة والتخدير الى البرودة فذكر في القانون ان اللاذع هو الذي له كيفية
نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر
في المخدر انه البارد الذي يبلغ من برده للعضو الى ان يبرد جوهر الروح الحامل
الذي فوق الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها
القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية
فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة
وذكر في الشفاء انها في المشهور عبارة عن البلة اي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير
وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل التصاقا بالغير فان الماء الصافي
جدا اذا غمس الاصبع فيه كان ما يلتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء
غير الصافي او الدهن او العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة

ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة
تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها تكون الاجسام سهلة القبول للاشكال
الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم عسر القبول
للاشكال الغريبة وعسر الترك لها بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاستدلال
على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال
او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بغيره استدلال في امر لفظي
لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير حقيقتان
متغايرتان في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير احد فلا يبقى ههنا الا النزاع في اطلاق
لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان
الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التشتت ومعلوم ان ذلك
لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهواء اذا اختلط
بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيده استمساكا عن التشتت وايضا اتفقوا على ان
النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها قواما فان الجمود والتكاثف
خاصية البارد والسيلان واللطافة خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار
مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا
يجوز ان تكون الرطوبة عبارة عما ذكروه واما الحجة التي ذكروها فانها ضعيفة
جدا لانا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون
الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن
والعسل ليست اكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء
وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بما كتبنا ان كنت في الاشتغال
ارغب بل الوجه ان نجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق
بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق
بالغير عسر الانفصال عنه فان قيل أليس قلتم ان الكيفيات الجسمية المحسوسة لا يجوز تعريفها
بالاقوال الشارحة وههنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال
الباطلة فيهما فنقول قد ذكرنا ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق

والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ما وقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي
الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع
او ما يجري مجراه قلنا انه لين وهناك امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث
شكل التقعر فيه وثالثها استعداده لقبول ذلك الانغماز وليس اللين الا هذا القيد الاخير
وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامن تحت الاصبع فهناك امور احدها عدم الانغماز
وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا
فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية
التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الخاصين والصلابة هي الكيفية التي
بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الخاصين وهذا هو الذي ذكره الشيخ
في تعقيل الرطوبة واليبوسة فعلى هذا يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس و
بين اللين والصلب واما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة
والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون
سهل الالتصاق عسر الانفصال فهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الامتزاج
فسهولة الالتصاق من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون
عسر الالتصاق سهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب هذا
هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة وثانيها انه لماذا جعل بعض هذه
القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان
وتفاعل الرطب واليابس ما ثبت بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد التكثيف والحر
يفيد الترقيق واللطافة فاذن الحرارة والبرودة كل واحد منهما فاعل في الاخرى
وفاعلتان ايضا في الرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة ليس لواحد منهما
فعل في الاخرى ولا لهما ايضا تاثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة
فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما النضج والتبخير فقد عرفت انهما
الى الحرارة والبرودة واما الطعوم والروائح فلا شك في تاثيرها في الكيفي الذوقي
والشم واما اللزوجة فقد عرفت انها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو

الانفصال

الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلا شك في كونه انفعاليا بقيت
الصلابة فانها لا تعد للانفعال بل تعد للاانفعال فلماذا اوردها في القوى المعدة
للانفعال ولعله انما اوردها هنا لما بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها ان
القوى الاولية البسائط التي لاجلها يجري بينها التفاعل ويحدث المركبات ما هي
وكم هي فنقول ان المتولدات كلها تحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند تفاعلها فيجب ان
يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو
البسائط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فعلمنا ان هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية للاركان و
اذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن اما قوله الاجسام التي قبلنا بحدها
قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والنضج والتبخير ومثل طعوم وروائح كثيرة
وقوى مهياة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة ولا معنى لكون القوة مهياة
نحو الفعل والانفعال وثانيها حقائق هذه القوى وثالثها انه لم جعل بعضها فعليا
وبعضها انفعاليا رابعا واما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجرام الفلكية
فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات واما خص النضج والتبخير بالذكر من بين سائر
افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالها في الحيوانات هذان الفعلان واما خص
الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في البصر
والسمع لان اثر الاولين في الاهل اظهر واما قوله ثم اذا فتشت واحسنت التامل
وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يتبرد
بالقياس الى الحار ويتسخن بالقياس الى البارد فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام
تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما
وهي التي تحس من الفاتر وهي التي تتسخن بالقياس الى البارد وتتبرد بالقياس الى
الحار وحينئذ يكون مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية لا انه لا يلزم من
كلامه جواز خلو الجسم عن الصورة النوعية اعني النارية التي هي مبدا الحرارة واليبوسة
والمائية التي هي مبدا الرطوبة والبرودة واما قوله واعني بهذا انك تجد من كل بارد

شيئا اذا اعتبرته لا تجد انه يوجد على الحس شيئا لا تكون ولا لون به ولا رائحة ولا طعم
او وجدته منسوبا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير فاعلم ان المراد من بيان
الاستقراء الذي ادعاه اولا وهو يغني عن الشرح واما قوله وكذلك الحال في الهيئات
المعدة للانفعال الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات
الانفعالية فبدا بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة
واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي عندنا لا شك انها قابلة
للاشكال الغريبة فذلك القبول اما ان يكون سهلا او عسرا فالاول هو الرطوبة والثاني
هو اليبوسة واما الاجسام التي لا تقبل الاشكال الغريبة اصلا وهي الافلاك فهي لا
تكون رطبة ولا يابسة واما الكيفيات الانفعالية سوى الرطوبة واليبوسة فقد
يعرى عنها جسم جسم او يكون منتهية الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وقد عرفت كيفية انتهائها الى الرطوبة واليبوسة

اشارة الجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار الى آخره التفسير لما بين ان القوى
العرضية الاولية التي بها يحصل التفاعل بين الاركان اربع الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة شرع بعد ذلك في بيان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات
والبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ
في السيلان بطبعه هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت في
المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق فيقتضي ذلك كون المحمول مساويا للموضوع
لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة هو النار
وكذلك سائر القضايا تقتضي ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا
عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ما ينبغي
حقيقه ونحيل باستقصاء ذلك على المباحث المشرقية والملخص اما في القضية الاولى
فقد حكى الشيخ في الشفاء عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة
لا تكون في غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة
حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة وجب ان تحصل السخونة على ابلغ
الوجوه واما في القضية الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد

نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة للارض والبرودة والكثافة
للارض والحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس
ببرودة الماء اشد من الاحساس ببرودة الارض لان الماء بلطافته يصل الى مسام
اللامس والارض لكثافتها لا تصل ولذلك فان النحاس المذاب او المسخن من النار
البسيطة وان كان اكثر تسخنا في الجرم فان من مر بيده على النار بسرعة لا تحترق يده ومن
امر يده على النحاس المذاب لا بد وان تحترق والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافتها
تسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد لاجرم
يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية
الثالثة وهو ان البالغ في السيلان هو الهواء ففيه بحث لانه ان كان المراد من
السيلان هو كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره فهذا هو البلة
ومعلوم بالضرورة ان الهواء ليس كذلك وان كان المراد من السيلان كونه بحيث يقبل
الاشكال الغريبة وتركيبها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا ان النار
بذلك اولى فانا نرى ان الشيء كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهواء
كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى النار التي عندنا في غاية اللطافة و
الرقة فقوي في ظنوننا انه كلما كان الشيء اسخن كان الطف وذلك يقتضي ان تكون
النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال الغريبة ولتركيبها ثم ان هذا
الوجه الذي ذكرناه يدل على ان النار الطف اعني اطوع للتشكل بالشكل الخاص
الحاوي ولكن لا بد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والانصاف انا ان
فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والثلاثة
الباقية تكون يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر
الاربعة ثلثة وهو الهواء والماء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية
الرابعة وهو ان البالغ في الجمود هو الارض وذلك مما لا نزاع فيه اصلا بقي ههنا
بحثان احدهما ان الشيخ لما ذا صرح في حرارة النار وبرودة الماء بانهما حاصلان بطبعهما
حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء
ولم يصرح بذلك في سيلان الهواء وجمود الارض والثاني انه لم بدا بذكر الحرارة وثنى بالبرودة

وثلث بالرطوبه وربع باليبوسه فنقول اما الاول فلانه لو ثبتته على احدا

الرطوبه واليبوسه مغايرتان للطبيعه النوعيه التي لهذه العناصر الاربعه ولكن

اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعه النار هي الحراره وطبيعه الما هي البروده ولان

اشتباه الكيفيات الفعاله بالطبيعه الفعاله اكثر من اشتباه الكيفيات المنفعله

بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفعالتين ولم يقع في الكيفيات المنفعلتين الكيفيتان

لاجرم لما ذكر الكيفيات الكيفيتين الفاعلتين ذكر انهما يصدران عن طبع النخ تنبيها

على كونهما مغايرتين للطبيعه النوعيه استغنى عن ذكر ذلك ونبه ايضا على الحجه

التي عليها التعويل في ان حراره النار ليست هي نفس الصنو وهي ان الحراره قابله

للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صوره فنبه على صغرى هذا القياس

بقوله البالغ في الحراره لانه انما يصدق ان هذا الشي بالغ في الحراره اذا كانت

الحراره قابله للاشد والاضعف واما في الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا

الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعه واما الثاني

فلان الكيفيه الفاعله اشرف من المنفعله والحراره اشرف من البروده لكونها

مناسبه للحيوه وكون البروده منافيه لها فبدا بالحراره ثم ثنى بالبروده واما

تقدم الرطوبه على اليبوسه لان الرطوبه غذا الحراره وحافظه لها فكانت اشرف

من اليبوسه واما قوله والهوا بالقياس الى الما حار لطيف مشبه بالما اذا

لطف وسخن فاعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعه كيفيتين ولكل واحد منها

اي من العناصر فان احدى كيفيتيه قويه والاخرى ضعيفه فلما ذكر لكل واحد

منها من الكيفيات القويه شرع بعد ذلك في بيان ما لكل واحد منها من الكيفيات

الضعيفه فبدا بالهوا وزعم انه بالقياس الى الما حار اي له كيفيه بين الحراره و

البروده وقد ذكرنا ان الوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس الى البارد

ويبرد بالقياس الى الحار فلما كانت حاله الهوا في الحراره والبروده متوسطه

لاجرم زعم انه حار بالقياس الى الما اي يسخن بالقياس الى الما الذي هو بارد ثم

نبه بهذه الدعوى على دليل صحتها وهو انه مشبه بالما اذا سخن ولطف ووجه

الاستدلال ان الما اذا سخن ولطف يخرج لمعنى بالبخار اجزا صغيره هوائيه

تخلط

تخلط باجزا صغيره مائيه فلما كانت سخونه الهوا مقتضيه للتبخير وقد ثبت ان في

البخار اجزا هوائيه دل على ان سخونه الما سبب لانقلابه هوا ولولا ان السخونه

امر طبيعي للهوا والا لما كانت السخونه سببا للانقلاب الما هوا وهذا الوجه اقناعي

واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعله برد فاعلم ان المراد منه

بروده الارض واستدل عليه بانه متى لم تسخن بعله من خارج مثل مسامته الشمس

وسائر الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على البروده الطبيعيه لها واما قوله

واذا حدث الغار وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبه ارضيه تقذفها

بالسحاب الصاعق فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسه النار واستدل عليه بان

النار متى زالت السخونه عنها حدثت منها اجسام صلبه ارضيه تقذفها السحاب

الصاعق مثل ما حكي في الشفا من سقوط قطعه من حديد من السحاب الى الارض ومن

سقوط اجسام نحاسيه شبيهه بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجه ضعيفه

جدا لان لقائل ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حصلت بمجرد زوال الحراره عن

النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لاجل ان اجساما بخاريه ودخانيه

صعدت لكثره حركتها قريبه الشبه من الابخره والادخنه التي منها يتكون الحديد

في معدنه ثم ارتفعت الى كره الاثير واختلط البعض بالبعض وتولد منها الحديد ولا

بد لكم من هذا الذي قلناه لان المقذوف تاره يكون حديدا وتاره يكون نحاسا

وتاره يكون فخارا ولو كان تولدها لمجرد زوال الحراره عن النار لما اختلفت هذه المتولدات

واعلم انه لم يذكر كون الما رطبا لانه لا حاجه في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا

انه لما ذا بدا في هذا الفصل بالبحث في الهوا ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت

الحراره في الهوا والبروده في الارض واليبوسه في النار وقد ذكرنا انه لا بد من الابتدا

بالحراره ثم بالبروده فلاجرم بدا بالهوا ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها

واما قوله وهذه الاربع مختلفه الصور ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهوا

والهوا حيث يستقر فيه الما وذلك في الاطراف اظهر واعلم انه لما بين ان لكل واحد

من هذه الاربعه مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكوره بين انه ليست

مخالفه بعضها للبعض مخالفه بالاعراض فقط بل وبالصور المنوعه واحتج عليه بحجه كل

واحد من حيز الاخر فان النار لا تقف في حيز الهوا بل تصعد والهوا لا يتقر في حيز
الما فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الما اقر احس بما فيه من المدافعه الى فوق
ولم يذكر عدم وقوف الما والارض في حيز النار والهوا لظهورها وهو له وذلك في
الاطراف اظهر فلان الميل الطبيعي فيـ عند القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن
حيزه الطبيعي اذا عاد اليه فاذا قرب وصول الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه
وميله عن المكان القريب واذا ثبت ان كل واحد منها فزاد عن مكان الاخر وجب ان
تكون كل واحد منها مخالفا بطبعه للاخر والا كان المكان الواحد ملائما الجسم ومنافرا
لمثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل بناه على الفرق بين الحالين الحال المقوم والحال
الغير المقوم والكلام فيه قد مر وبالله التوفيق في سبب ترتيب العناصر
في المسها مضر واحد من ظن ان الهوا يطفو على الما الحاجز **التقبير** المحسوس
من الحكما اتفقوا على ان الارض في المركز يحيط بها الما ويحيط بالما الهوا ويحيط بالهوا
النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكما زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه
الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز بما ان الاثقل اسبق اليه
ومتى وصل الاسبق اليه ضغط الاخف وطفا الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب
بعضها عن حيز البعض وربما جعل هذا المذهب سوالا على الكلام المتقدم على هذا
الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها
بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها بالثقل والخفه ولما احتج الشيخ بهرب بعضها
عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومه احتاج في تقرير تلك الحجه الى ابطال
هذا المذهب فاستدل عليه بان حال الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها
الطبيعيه اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها الميل القسري اضعف لما بينا ان الميل
الطبيعي عائق عن القسري والشي كلما كان العائق عنه اقوى كان وجوده اضعف
واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الما قسريا لكان كلما كان الهوا اكثر كان
طفوه على الما ابطا لكن التالي بالعكس فانه كلما كان الهوا اكثر كان طفوه على
الما اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعي لا قسري وبطل المذهب الذي ذكره واما قوله
وذلك في الحركات الاخر يعني به سائر انواع الحركه في بيان جواز الكون

والفساد على العناصر الاربعه قد يبرد الانا بالجمد الى الحد **التقبير** المقصود
من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعه والاستدلال
بذلك على ان لها هيولى مشتركه واعلم ان العناصر لما كانت اربعه وقع فيها اثنا عشر
نوعا من الكون والفساد وهو هذه صيرورة الارض ما او هوا او نارا وصيرورة الما
ارضا او هوا او نارا وصيرورة الهوا ارضا او ما او نارا وصيرورة النار ارضا او
ما او هوا وليس لاحد ان يدعي ان هذه الاقسام منها مكرره لان انقلاب الارض ما غير انقلاب
الما ارضا ولا يلزم ايضا من صحة الاخر الا ببرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه
الاقسام على اربعه اولها انقلاب الهوا ما وثانيها انقلاب الهوا نارا وثالثها
انقلاب الارض ما ورابعها انقلاب الما ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلثه
فقد صح جميع الاقسام لانا اذا اثبتنا انقلاب الارض ما ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى
الما ثم اذا اثبت بعد ذلك انقلاب الما هوا ثبت ان هيولى الما مثل هيولى الهوا فهيولى
الارض المماثله لهيولى الما المماثله لهيولى الهوا وجب ان تكون مماثله لهيولى الهوا
لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهوا نارا ثبت كون هيولاها مثلا لهيولى الكل
بالطريق المذكور فاذن هذه الاقسام الثلثه كافيه في ان العناصر الاربعه هيولى مشتركه
واذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضروره ان ما يصح على الشي يصح على مثله وههنا ابحاث
ثلثه احدها ان الاقسام الثلثه لما كانت كافيه في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ
قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ما والما ارضا مع ان المطلوب حاصل بذكر احدهما
وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافيه بالمطلوب الا انها بين انقلاب النار هوا
والما هوا والارض نارا حصل المطلوب فلماذا اختار الشيخ اثبات هذا المطلوب بالاقسام
التي ذكرها دون غيرها وثالثها لماذا بدا ببيان انقلاب الهوا نارا وثنى بانقلاب الما
هوا وثلث بانقلاب الارض ما وربع بانقلاب الما ارضا وما فائده هذا الترتيب والجواب
عن الاول ان الاقسام الثلثه الاول اوردها الشيخ بالقصد الاول واما القسم الرابع فانما
اورده بالقصد الثاني اما ترى انه جعل كل واحد من الاقسام الثلثه اصلا مستقلا
منه فقال في الاول قد يبرد الانا بالجمد الى الحد وفي الثاني قال وقد تخلق النار جاذبه
وفي الثالث قال وقد تعمل الاحجار الصلبه واما في الرابع فلم يقل وقد نجد مياه جاريه

بل لما ذكر اخلال الاحجار الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد نجد مياه تجامد
وهو امنه تنبيه على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لا
حاجة اليه في بعض المقصود واما الثاني فمحله ان الاقسام الاخر وان كانت مبين
المطلوب الا ان فيها ما يفيد اثباته مثل انقلاب الهوا ارضا وانقلاب الارض نارا ومنها
ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور
ان الما ينقلب هوا بالتسخين لكن ليس بمشهور ان الهوا ينقلب ما وكذا مشهور ان النار
عند الانطفا تنقلب هوا وليس بمشهور ان الهوا ينقلب نارا فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه
الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد امثلة من الاقسام التي اوردها وبصحيحها
بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن
التطويل واما الثالث فنقول انه انما بدا ببيان صحة انقلاب الهوا ما لان الطريق المحمود
في التعليم ان يبدا بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية الى
الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية
هو زوال الرطوبة فلما كان زوال الحرارة عن الهوا اسهل واقرب الى الافهام من زوال
الرطوبة عنه لا جرم كان تصور انقلابه ما اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه
واما اثبات انقلاب الارض ما فهو اصعبها تصورا فلهذا اخره ثم شبهه بانقلاب الما
ايضا الا ان ذلك قد شاهده بعض الناس فنهدبه ازالة الاستبعاد ويجب ان يعلم ان
الكلام في مثل هذه الامور انما هو ضعيف جدا ولولا اني التزمت استخراج الفوائد
من الفاظ هذا الكتاب تنبيها للعقلاء على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه
احد ممن سبقني واني ما اقدمت على اعراض جدا فاداه الا انما كنت حور بجنس دباني
عن هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا الفصل يشتمل على اربعة مباحث البحث
الاول في انقلاب الهوا ما اعلم ان اعتماد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على امرين وانا اقرر كل واحد
منهما على اقصى الوجوه الاول ان الانا الفضي او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه
الجمد حتى يبرد جدا فانه يجتمع على اطرافه قطرات الما فتلك القطرات لا تخلو اما ان يقال
ان الاجزا المائية كانت مبثوثة في الهوا الذي يليها لكنها لصغرها وجذب حرارة الهوا
لها ما كانت تتمكن من ان تخرق اجزا الهوا وتنزل وتجتمع على اطراف الكوز فلما تبرد الانا

بالجمد

بالجمد جدا حتى يبرد الهوا القريب منه ايضا جدا فزال السخونة عن تلك الاجزا الصغيرة
المبثوثة في الهوا فثقلت فنزلت واتصلت فاجتمع على الكوز فصار تلك قطرات وهذا
هو السبب الذي ذكره صاحب المعتبر او يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح
مما في داخله او يقال ان الهوا انقلب ما ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال
انها كانت ما قبل اجتماعها على طرف الكوز او ما كانت كذلك فان كانت ما فاما ان
يقال انها من الما الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الترشح او من الاجزا التي في
خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها
اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان الامر كذلك لان في المرة الاولى
لا يبرد الهوا المحيط بالكوز ويبرد حينئذ الاجزا المائية المبثوثة فيه ونزلت على
طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهوا المحيط بالكوز شي من الاجزا المائية واذا كان كذلك
وجب ان لا تجتمع القطرات مرة اخرى لكنا نرى انا كلما ازلنا تلك القطرات اجتمعت مرة
اخرى وهو المعنى بقول الشيخ لعطشه بدل ما حرست فعلمنا فساد هذا القسم واما الثاني
فهو ايضا باطل اما اولا فلان الما الحار الطف فيكون اقبل للرشح لكن الاثر المذكور
لا يحصل عن الما الحار واما ثانيا فلان هذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق
الحد الذي يماسه الكوز والرشح انما يكون في الموضع المحاذي للرشح واما ثالثا
فلان ذلك الجمد قد يكون بحيث لا يتحلل منه شي مع انه تجتمع تلك القطرات بل كلما
كان الجمد ابعد من التحلل كان المعنى المذكور اتم واحرى ولهذا قال الشيخ وليس لا يكون الا في
موضع الرشح ولم يقل الا يكون في موضع الرشح لان المقصود بيان ان هذا الامر لا
يحصل من الرشح بل بيان ان هذا الامر لا يحصل الا من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم
الثالث وهو انه هوا استحال ما فان قيل اذا كان برودة الانا تقلب الهوا ما فلم لا
ذلك تنقلب الهوا المحيط بالكلية ما ثم اذا انقلب ذلك الهوا ما لا بد وان يسيل ذلك
الما فحينئذ يجذب اليه هوا اخر لاستحالة الخلا فينقلب ايضا ذلك ما حتى يسيل ما عظيم
بسبب ان برودة الكوز تقلب الهوا ما فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه ان الما
الطف من الانا فيكون تسخينه عن الهوا الحار اسهل من تسخين الانا واذا كان كذلك
فالانا اذا برد واحال الهوا الملاصق له ما الصق ذلك الما بالانا وتسخن عن الهوا

الماء

فمنع وصول برودة حجم الاناء الى الهوا فلاجرم لم ينقلب ذلك الهوا ما ولهذا السبب متى اردنا
القطر للمصعد بالاناء عنه حصلت عليه قطرات اخر ولقائل ان يقول نحن نعلم
بالضرورة ان برد الهوا المطيف بالانيه بسبب برد الانيه ليس اعظم من برد
الهوا المحيط بالاراضي الحجريه في صميم الشتا بل من برودة الهوا في الموضعين الذين
تحت قطبي العالم في الوقت الذي تكون الشمس غاربة عنها ستة اشهر فلو كان
برد الهوا المحيط بالانا المذكور يقتضي انقلابه ما لكان برد الهوا في الصورتين
المذكورتين اولى بان يقتضي انقلابه ماء ثم اذا انقلب ذلك ما اشتدت برودة ذلك
الما على برودة الهوا المحيط به فيزداد ذلك الهوا بردا فيكون انقلابه الى المائيه
اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب كل الهوا الذي هناك ما ولما لم يكن الامر
كذلك علمنا ان برد الهوا لا يقتضي انقلابه ما قطعا سلمنا ذكرتموه الحجة الثانيه انه
قد يكون صحو في تلك الجبال فيضرب الصر هواها فينقلب ذلك الهوا سحابا او ماء طلا
قال صاحب الصحاح الصر بالكسر برد يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة تجربية والشيخ
حكى عن نفسه انه شاهد ذلك الهوا ايضا في صلى ما يكون وبالجملة على ما يكون
في الشتا من الصفا ينعقد دفعه من غير بخار يصير اليه ابيضيان ثلجا او نحوه
ويصير سحابا ويلقي الارض ويتركم عليها ثلجا معتدا ويتحلل وقته في زمانه فيصير الهوا
صافيا لحظة ثم ينعقد مرة اخرى ويلزم هذا الدور حتى انه ينتقص من هذا الوجه على
تلك القمم ثلج عظيم لو سال الغمر واديا كثيرا وليس ذلك الا هوا استحال ثلجا وما و
لقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم هنا مع مزيد اعتراض ذكره صاحب
المعتبر فقال يحتمل ان يقال الاجزا المتصغرة المتفرقة المتصعدة الى الجو البارد لما عرض
لها برد هبطت من فضا المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحابا ونزلت ثلجا
ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهوا
الى الما اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر
ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بحر قوي يحدث في الهوا
ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث الثاني في انقلاب الهوا نارا والدليل عليه ما
ذكره من انه قد يتخلق النار بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكير اذا الح

على

عليه بالنفخ وضيق المخارج منه مدخلا ومخرجا فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا
البحث الثالث انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد يحل الاجساد
الصلبه الحجريه مياها سياله يعرف ذلك اصحاب الحل وكيفية ذلك انا نشاهد ان الملح
تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندي انحل كله وكذلك النوشادر ونحن اذا اراد
حل هذه الاجساد الصلبه فليقلب طبيعته الى الملحيه بكلس ثم السحق بالنوشادر
او ما يجري مجراه ولذلك قال صاحب الاكسير في باب الحل اجعل الاشيا ملحا والملح
اذا احترق جدا ثم خالط الما فانه يحصل من مجموعهما الذي يحل في الرطوبة الكليه
فهنالك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الما ارضا الدليل عليه اما اولا
فلانه اذا صح انقلاب الارض ما صح انقلاب الما ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا
فلانه قد شوهد مياه جرت خرجت من منابعها فانعقدت هنالك احجارا محسوسة
واعلم ان هذه الادله مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها او لم يجربها لم
يمكنه التصديق بها الا بعد تسليمها ففي صحة تركيبها لا قيه عنها الجدل بطويله
ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا اخر فقال انهم يجوزون الاستحالة في الكيفيه
مع بقا الصورة النوعيه فلم لا يجوز ان يقال الما اذا صار هوا فليس ذلك لان
صورته المائيه قد زالت بل لان كيفيته من البلة والبرودة قد زالت وان كانت
الصورة المائيه باقيه وكذا القول في سائر الاشيا التي ذكرناها ومع قيام
هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبتت هذه المسائل الاربع وتبين
ان العناصر قابلة لان تتصف مادة كل واحد منها بصورة الاخر فيجب ان يكون
لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره المسلة الرابعه في ان الاسطقسات
والاركان ليست الا الاربعة المذكورة وفيها فصل واحد هذه هي اصول
الكون والفساد الخرج التغير لما تكلم في صفات هذه الاجسام اراد ان يبين
انها هي اصول الكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان لا
واعلم ان اعتبار كونها اركانا غير اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن
جسم بسيط جزء ذاتي للعالم واصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لهما فكون
هذه الاربعه اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد

امر يعرض لها بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين
مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين اولا في هذا الفصل انها هي الاركان للعالم هذا
وثانيا انها هي الاصول للكائنات الفاسدات واما قدم الاول على الثاني لان
اعتبار كون كل واحد منها جزءا من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها
بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة بالنسبة الى
امر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلاجرم كونها اركانا قبل كونها
اصولا فلاجرم قدم بيان كونها اركانا على بيان كونها اصولا واما بيان انها
هي الاركان لهذا العالم فهو قوله وما يجري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى
يوجد خفيف مطلق ينحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس
بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء واعلم انا نحتاج ههنا الى بيان امرين
احدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعة
تكفي ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك ثبت ان اركان
عالمنا ليس الا هذه الاربعة اما اولا فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع
لانطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام كلها والخفيف
المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى يماس بسطحه سطح الفلك واما الثقيل
الغير المطلق فانه يفسر ذلك على وجهين احدهما انه الذي بطباعه يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين حدي الحركة المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض
له ان يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك عنهما
الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط تحرك
عنه بالطبع ليطفو عليها فلاجرم كان ثقل الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما
ان الماء اذا قيس الى الارض نفسها وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند
الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب مغاير
للاول فان هذا بالاعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف
عنها واما ذلك فباعتبار انه لابد من توسطه الحد الذي تطلبه الارض لعينه واذا
عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف واعلم انما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم

يقل

يقل ثقيل ليس بمضاف اما اولا فلان القضية تصير منفصلة حقيقية والعبارة
الاولى دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في
بيان ان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند المحقق كونه اضافيا الا ان حاصله يرجع
الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالثقل
الاضافي من هذا الوجه فيكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو
على سبيل الحقيقة فلاجرم كانت هذه العبارة اقوى وههنا بحث وهو ان لقائل
ان يقول لا نسلم ان في الهواء ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا ووقفناها
في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما انا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه
مدافعة الى سفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل
صاعد فان الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنينا به ان مطلوبه ان يلتصق سطحه
بسطح النار كما انا اذا قلنا الارض هاوية بالطبع عنينا به ان طبعها يقتضي ان
ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكما ان الارض ما لم تصر بهذه الحالة كان الميل
المنقدر موجودا فيها بالفعل فكذا الهواء ما لم يصر بالحالة المذكورة كان الميل الصاعد
موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهواء ووقفناها كان الهواء الذي
تحت كفنا غير واصل الى الامر الطبيعي له فوجب ان يكون الميل الصاعد حاصلا
فيه بالفعل والميل محسوس فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسا واما بيان ان
هذه الاجسام الاربعة تكفي في ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلانك
قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة
اما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة او الفوق منه فاذن الاجسام المستقيمة
الحركة لا يمكن ان تزيد على هذه الاربعة فانها اما ان تكون طالبا النفس الفوق او
لفوق منه او النفس السفل او لفوق منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع
ان يكون ههنا جسم اخر مخالف بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما
عرفت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من
هذه الاجسام الاربعة يستحق واحدا منها وجب ان لا يكون ههنا جسم اخر يكون من
اركان هذا العالم فثبت ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا للعالم واما بيان

انها كافيه في ان تكون اصول الكون والفساد فلقوله وانت اذا تفحصت جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه فاعلم ان المراد منه ان
الاستقراء وتتبع احوال المركبات في حالتي تركبها وانحلالها يدل على تركبها من هذه
الاربعة فانه لا بد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقراء
فهو الطريقة التي تذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة
فلا حاجة بنا الى ذكرها ثم هاهنا بحث في كون النار جزءا من المركبات وتقريره من وجهين
احدهما انا نرى النار العظيمة تنطفي عند وصول الماء والارض اليها فالاجزاء الصغيرة النارية
التي هي اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية الغالبة اولى بالانطفاء
وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالشيء
الذي يكون مادة البدن او يقال انها تكونت عندنا في المني والاول باطل لان نزولها
عن كرة الاثير قسري فلا بد له من قاسر ولا نعرف هاهنا قاسرا يقتضي ذلك والثاني باطل
لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند حضور ما سوى الاستعداد لقبول الصورة
النارية وضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجسم الذي لا يكون نارا اذا كان
مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول
غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لماذا سمى الشيخ هذا الفصل
بانه اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلبين احدهما ان هذه الاربعة
كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد من الاشارة وثانيهما
ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من التنبيه

المسئلة الخامسة في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة ومنها فصل واحد

اشارة هذه تخلق منها بالخلق الى اخر النمط لما تكلم على العناصر الاربعة واحوالها
ادعى في هذا الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما تخلق من
هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون لكل واحد منها على نسبة مخصوصة
ويكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون لكل واحد منها سببا لاستعداد
المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين
الامرين اذا تقاربا حصل هناك شيء واحد وتغاير لان حسن الصورة او قبح الصورة

لكن

لكن ليس المراد هاهنا ذلك بل الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات
والنبات والحيوان ثم ان لمزاج كل جنس عرضا وله طرفا افراط وتفريط متى جاوزهما ذلك
الجنس في ذينك الطرفين بطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط
وتفريط متى جاوزهما ذلك النوع بطل ذلك النوع وعرض النوع جزء من عرض الجنس و
على هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض
مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله
هذه تخلق منها بالخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة بعينها تخلق مختلفة بحسب
المقدرات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دليلا
ولا بد منها لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغورس واصحابه
كانوا يقولون بالخليط وينكرون المزاج ولا بد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ
ما ذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة
فالمراد ان لكل واحد من هذه العناصر الاربعة صورة مقومة هي مبدأ كيفياته المحسوسة
فالصورة النارية مبدأ الحرارة واليبوسة والصورة المائية مبدأ البرودة والرطوبة واعلم
ان اثبات الصور النوعية قد مضى في النمط الاول فذكر هاهنا ايضا على اثباتها دليلين
الاول انا نرى زوال الكيفية المحسوسة مع ان الصورة النوعية باقية فان الماء قد يسخن
ويزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول السيلان عنه مع ان مائيته محفوظة في الوقتين وهذه
الحجة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار لا
تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى تمشي فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لا يبقى هواء بعد
زوال السيلان عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثاني وهو الحجة العامة
ان هذه الاعراض تقبل الاشد والاضعف ولا شيء من الصور يقبل الاشتداد
والضعف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد
بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاصا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل انما زاد وراء
ذلك لم يكن ذلك الاشتداد الذي كان حاصلا في ذات الفصل بل في عارض من عوارضه
وكذلك القول في جانب الازدياد لا يقال ان يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور
لا تقبل اشتدادا وانتقاصا قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا

انقضت فان لم يزل في تلك الحالة امر البتة لم يحصل الانتقاض وان زال فالذي زال
ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاضا لها
وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوال امر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت
ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت
بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر هذا الفرق بين الصور والاعراض
فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة
واما الاعراض فهي لواحق تلحق الشيء بعد تقومه فهي تكون متقومة بالمحل ثم لما بين ان
الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منتفية عن الصورة المقومة لماهيته
وقد بين فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها
النوعية وكان الحق عنده استحالة ان يكون للشيء الواحد صور كثيرة متقومة في درجة
واحدة لا جرم نبه هاهنا على حال هذه الاشكال فزعم انها باسرها منتفية عن تلك
القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من
الواحد الا على الترتيب فههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تاثيرها اولا
في عرض واحد ثم بواسطته في عرض اخر وان كانت الصور كثيرة كانت مرتبة ايضا على
هذا التاويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان امر المزاج فلماذا اشتغل فيه
بالفرق بين الصور والكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة
لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان ينفعل
كل واحد عن الاخر فلا يخلو اما ان يكون انفعال كل واحد منهما عن الاخر قبل انفعال
الاخر عنه او معه والاول محال لانه اذا انفعل احدهما عن الاخر صار المنفعل مغلوبا
والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه
والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول سورة الاخر والعلة مع المعلول
في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالاخر مع انكسار الاخر به والكاسر موجود
مع المنكسر لزم وجود سورة كل واحد منهما حال انكسار سورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت
انه لو لم تكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور
غير الاعراض صح ان نجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التي للاخر

فحينئذ

فحينئذ يكون الكاسران حاضرين عند الانكسارين ولا يلزم منه محال فظهر ان القول
بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة
لا جرم اورد هذه المسألة هاهنا واما قوله اذا امتزجت انكسرت قواها والا فلا امتزاج
فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية
وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا
فساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه هذا محال
بيان الشرطية ان تاثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما ان يكون قبل تاثير الاخر فيه
فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكونا معا فيلزم
ان يكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج
مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التقديرين يلزم ما ذكروه نفي المزاج
فصح قول الشيخ والا فلا امتزاج واما قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها متفاعلة لها حتى تكتنف كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في
اجزائها وهي المزاج فاعلم انه لما ابطل المذهب الباطل في المزاج واطلقه ذكر بعده ما هو
الحق في هذا الموضع ولكن هاهنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء
الطبائع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحالة ما لكل واحد منها من هذه
الكيفيات الاربعة من حد السورة الى حد الصورة ولكنه ما اقام الدلالة على
وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد فاما في الرطب واليابس فلا بل في هذه الالفاظ ابحاث
احدها انه انما قال استحالت في كيفياتها ولم يقل استحالت كيفياتها فان الاستحالة
حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل تغير
الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان
اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب ان
لا يعتبر في الضدين هاهنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لا يجب
وان تكون مكسورة بالسورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون بينها غاية الخلاف
وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعني ان العناصر تكون متفاعلة بصورها النوعية في تلك

الكيفيات ورابعها انه قد يحصل كيفية متوسطة تتوسط ما في حد ما يعني به
كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر
بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى احد الطرفين منها الى الطرف
الاخر وقد يكون ابعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها انه قد يتشابه
في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب فطبايع
كل واحد من الاجزا باقية بحالها فاذن الاجزا حاصلة فيه بالفعل فتكون
الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزا غير الكيفية القائمة بالجزء الاخر ولكنها
تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد قصرت عن سورتها فتكون البارده عند
فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها متشابهة **المسئلة السادسة**
في اثبات الاستحالة وفيها فصلان **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة في الكيفيات ايضا
الى اخر **التقرير** للمارجع حاصل القول في المزاج الى انه كيفية تحدث من عند استحالات
مخصوصة العناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج
واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيتان وجب ان تكون اقسام
الاستحالة ثمانية فهذه هي استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الما حارا او يابسا
استحالة الهوا باردا او يابسا استحالة النار بارده او رطبه ثم انه لا يلزم من صحة
استحالة جسم الى كيفية جسم اخر صحة استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول فلا
لا يلزم من صحة تسخن الما صحة تبرد النار لان الما والنار مختلفان في الطبيعة ولا
يلزم من صحة اتصاف احدهما بكيفية الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية الاول لان
المختلفين لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا في شي من كتبه دلالة
على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد اعترف في الشفا ان ذلك لم
يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار بارده والهوا صلبا بل قد
دل على ان النار تصير ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول وتحدث
الصورة الارضية ولكن لم يدل على ان النار مع بقا صورتها النارية عكن ان تزول
عنها الحرارة ويحدث فيها البرودة بل الذي بينه ههنا صحة صيرورة الما حارا مع بقا
الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفية الى صحة استحالة الحار باردا ولكن

اكثر الكلام في الصورة الاولى واعلم ان منكري الاستحالة اتفقوا على ان جرم الما لم يتسخن
قط بل الذي يسخن بحرارته اجزا نارية مخالطة لتلك الاجزا المائية ثم انهم تحزبوا بعد
ذلك حزبين فمنهم من زعم ان اجزا نارية وردت على الما فخالطته فلما اختلطت
الاجزا الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك
الاجزا النارية كانت كامنة في جرم الما وفي الاشيا الارضية التي تحترق فلما برزت
عن الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول وما ذكره الشيخ ههنا
في ابطال ذلك وجوه خمسة الاول ان المحكوك والمتخلخل والمخضخض قد يحمى من غير وصول
نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والما قد يسخنان مع بقا
طبيعتهما وكذلك الهوا قد يسخن فوق ما تستحقه الطبيعة الهوائية ذكر الفاظا
ثلثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يماسه جسم اخر
كذلك مماسة فوقية قوية فهذا الجسم قد يتسخن فدل على ان الارض قد تسخن من غير وصول
نارية غريبة اليها واما المتخلخل فقد علمت ان التخلخل قد يكون من باب الوضع وهو
انتفاش الاجزا وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا هذا
الثاني فان مر ايح على الكير بالنفخ الكثير ومنع من دخول الهوا الغريب اليه فان ذلك
الهوا يصير متخلخلا جدا وليس ذلك تسخن فوق ما تستحقه الطبيعة الهوائية واما
المخضخض فهو الما او الجسم الذي يغلب الما عليه فانه اذا حرك كثيرا تسخن فهذا هو
من هذه الالفاظ الثلثة الثاني وهو انا اذا سخنا مائين متساويين في الرقة
والكدورة في انائين احدهما متخلخل والاخر مستحصف ولو كان تسخن الما عبارة عن نفوذ
الاجزا النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزا النارية في الانا المتخلخل اسهل من نفوذها
في الانا المستحصف لكان تسخن الما الذي في الانا المستحصف ابطا واقل ولكان نسبة
تسخن الما الذي في احدهما الى الما الذي في الاخر كنسبة احدهما الى الاخر في التخلخل
والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن ليس بالنفوذ الثالث وهو انا اذا ملأنا
الانا من الما وجمعنا راسه لانا ضما شديدا وكان الانا معدوم المنافذ فهذا الانا لا يخرج عنه
شي من الاجزا المائية فان خرج عنه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل
فيه شي من الاجزا النارية اللهم الا ان ينفذ الما الذي يكون فيه بمقدار اقل ولكن

المانعين من الاستحالة لا يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا
يسخن ما فيه من الماء وان تسخن فانه يتسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل كان تسخن
الماء الذي في مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المفتوح الراس علمنا
ان التسخن ليس بما قالوه الرابع ان القمقمة اذا صلبت ماؤها وسددنا راسها وشيقناها واوقد تحتها
نار عظيمة فانها تنشق ويخرج منها صوت عظيم مع ان اكثر ما فيه من الماء قد انقلب
نارا وهذه الحجة قد جعلها في سائر المواضع دليلا على الكمون دون الاستحالة الخامس
ان الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تتصعد ولقائل ان يقول الذي يبرد
فوق الجمد ليس لاجل جسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي فهو بارد لطبعه فيكون برده
ليس لاستحالة بل بالطبع واما الهوائي فان ثبت انه بارد بالطبع بالحجة
المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لا شك ان الهواء قد يبرد فاذا كانت
طبيعته تقتضي الحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح المتن
اما الفاظ السؤال فبينة واما قوله واعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمتخضخض حتى يحمى
من غير وصول نارية غريبة اليه فهذا هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن
في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالعرض فيه على نسبة
قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشيء اذا استحكم ومعنى
الكلام اعتبر حال الماءين المسخن احدهما في اناء مستحصف والثاني في اناء متخلخل
فان الاستحصاف يمنع من نفوذ الاجزاء النارية التي لا يسخن الماء الا بنفوذها فيه
عند الخصم فكان يلزم ان لا يتسخن الماء فاما قوله وهل الامتلاء من مصموم مسدود
المنفذ يمنع البلاغ في التسخن بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى
يخلف مكانه فاشيا يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الاواني التي لا يكون فيها
منفذ اصلا وضممنا راسها بشد وثيقا فانه لا يخرج منها من الماء الا القليل وحينئذ
لا يفشو فيها من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يسخن ما فيها واما قوله واعتبر
القمقم الصامت فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يصعد لعله فهو الحجة الخامسة وهم وتنبيه ولعلك تقول ان النار
كانت كامنة في الاحجار التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما

قال

قال بين هاهنا الحك والخضخضة واهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة الى الكمون انما كان
في الحك والخضخضة لانهما يسخنان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتيج الى ذكر
الكمون واما الخلخلة فانها تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم
ان يقولوا الطبيعة الهوائية مسخنة والطبيعة الهوائية اذا لم تكن ممنوعة بالمعاوق
فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تاثير الخلخلة في تصفية
الهواء عما خالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك بسبب
الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون في الحك و
الخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون بانا نعلم
بالضرورة ان النارية التي تحس في جرم الزجاج الذائب يستحيل ان يقال انها كانت
موجودة فيه عند كونه مشفا اذ الشفاف لا يمنع عن روية ما فيه وما وراءه فلو
كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة
ان جميع النارية المنفصلة عن خشب لعضا لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه
بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التحجر لكان ذلك دعوى يعلم
فسادها بالضرورة اذ لو كانت فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان تظهر
تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجود امر محسوس كان عدم
الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفربيون
فان حرارتها انما كانت لحالها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا تظهر للحس عند
السحق والرض واذا جاز ذلك ثم لا يجوز مثله في المسئلة فلئن قالوا الا فربيون
وما يشابهه ليس فيه شيء من الاجزاء النارية لكن له خاصية مقتضية للتسخين
القوي في بدن الحي عند انفعاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا وان كان هو الحق عندنا الا ان اكثر الاطباء لا يقولون به [illegible] في احكام
النار وفيها فصل واحد اشارة اعلم ان استضاءة النار ما لسائر ما وراءها الى
احمر التفسير المقصود من هذا بيان ان النار البسيطة عديمة اللون ولا مرئية وانها
انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضي ينفعل بالضوء عنها واحتج على ان النار البسيطة
لا لون لها بانا نرى ان اصول الشعل شفافة مع ان النارية هناك اقوى فراد ذلك

على ان النار البسيطة لا لون لها واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة
بل نار متعلقة باجسام ارضية بان الموضع المحسوس من النار وهو الصنوبري
المتحصف يقع له ظل من مصباح آخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر
عن الامرين واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعاع منتشرة غير متحصفة فلا
جرم لم يحجبها واما عند استحداد الصنوبري فانها تكون متحصفة بكثرة فلا جرم
احتجبها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح اخر الى ما وراها فنقول هذا
باطل لان سبب النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه اقوى منه في غير ذلك
الموضع فثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء
النار يقع على وجهين احدهما استحالة النارية المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول
الضوء ويصير شفافا وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء النيران التي بحيث لها
تحت الفلك وهي الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية
الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم ان كلما قويت
النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا ولا جرم يكون
الدخان في النار القوية اقل منه في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان
يحتج على ان النار في نفسها شفافة فلانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية
وثبت انه كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجرم اللهبي اقل علمنا ان الضوء
انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب
النوع لا الفرض ومناسبة بحسب الجنس فالمراد منه ان الكلام كان في المزاج ونحن
تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان
النار غير ملونة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا
ليس من المزاج في شيء ولكنه لائق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شيء
من الاحوال العنصرية لا ان المسائل التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب
بعد الاطلاع على ما ذكرناه غنية عن الشرح في ذكر حكمة الله تعالى
في خلق العناصر وفيها فصل واحد **اشارة** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا
الى اخره **التفسير** لما بين الشيخ ان المركبات انما تتركب عن هذه الاصول الاربعة

بين

بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه سبحانه وتعالى خلق من هذه الاربعة امزجة
مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور
عن الكمال واقربها الى الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة
تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل على ما هو من ابطاله والا فكل
مزاج لذاته لقبول صورته وما كان ثابتا للشيء لذاته استحال ان يكون مجعولا عن غيره
ومثال ذلك ما بينه في اول النمط الخامس ان وجود الحادث وان كان بفعل فاعل
محال ويمكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل فاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج
وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل
بل لذاته وايضا فكلامه مشعر بان المزاج مهما كان اقرب الى الاعتدال كانت
الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبية تشهد على ان
اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يكون
قبول تلك الجلدة لقوة الحيوة والنطق اولى من قبول القلب والروح لها ولو كان
كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ما
قالوه والله اعلم **النمط الثالث** في النفوس الارضية والسماوية **اشارة** اما النفس
فقد ذكروها من تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي او ذي حيوة بالقوة وشرح هذا
الرسم مشهور في كتب المتقدمين وسائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال
في النفوس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا لان عند الشيخ اسم النفس
ارسله على وجه يندرج فيه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية
وبالعكس وتقرير ذلك مشهور في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس
على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكرهما معا عطف عليه بلا ارداف
بما يزيل الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلثة ويشتمل كل قسم
منها على مسائل ونحن نأتي بشرحها ان شاء الله **القسم** الاول في بيان ان النفس
ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج فلنفتتح وفيه ثلث مسائل **المسئلة**
الاولى في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيه فصول اربعة **تنبيه**
ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل على حالة اخرى **التفسير** اعلم ان الحق عند الحكماء

ان الذي يشير اليه كل واحد ههنا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال في الجسم
ايضا والمقصود من هذه الفصول اثبات انه ليس بجسم واما المقام الثاني وهو انه ليس
بحال في الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل على ان الذات المخصوصة التي
لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون شيء من اعضائه معلوما وذلك يقتضي
ان تكون ذاته المخصوصة مغايرة لجميع اعضائه بيان الاول من وجهين فتارة يدعى انه
يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبني عليه الغرض وتارة
لا يدعي ذلك ولكن تبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل
اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود من هذا الفصل ولا بد اولا من تقديم مقدمة
وهي ان الانسان المراتب في الفطنة فاقواها ان يكون صحيح المزاج بجري المحسوسات
ويعلمها وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حالة
السكر فان الفطنة فيها اشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة تختل ايضا
في هذه الحالة ورابعها ان نفرض الانسان كونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه
بل تكون اعضاؤه متفرقة معلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له
الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها
متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون له في تلك الحالة
شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا تتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اجزاؤه غير
متصلة واعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لا محالة وانما
فرضنا كونها معلقة في هواء طلق ثم ما كونها معلقة فلانها لو كانت موضوعة على
جسم صلب لانفعل عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا
او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة منها شعور بتلك الكيفيات
فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ ولكنه قدم بعضها
على البعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان لا بد وان
يكون في جملة هذه الاحوال مدركا لذاته لكونها موجودة فان رجع حاصل
الكلام في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال اصلا
ثم انه لم يبين ان هذه اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير ان تكون محتاجة الى

البرهان

البرهان ثم ~~يذكر حجة عليها~~ فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان
كان لا يغفل عن ذاته لكنه هل يمكن ان يغفل عن ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا
ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هي اولية ام لا فيشبه ان لا
تكون اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حال النوم
والسكر وعند تفرق الاتصال وعرضنا ايضا على العقل ان الكل اعظم من الجزء فلا نجد القضية
الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل لا نضاف فانا نجد القضية الاولى
مشكوكا فاذن لا بد من تصحيحها بالحجة ولتعلم ان كل ما دل على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته
فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل ما دل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدل
على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته ابدا فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لو قدرناه
غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مؤلم او ملذ اليه مثل ان يضرب او تقرب النار اليه
او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان لا يحصل له شعور او يحصل فان
لم يحصل له به شعور فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يكون شعوره
بالمؤلم او الملذ من حيث انه مؤذ له وملذ له او من حيث انه كذلك فان كان الاول
كان لزم احد امرين فاما ان لا ينقبض عما يؤذيه او ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه
عما يؤذيه لان ما يؤذي غيره يشارك ما يؤذيه في اصل كونه مؤذيا فشعوره لهذا
القدر ان كان يقتضي الانقباض والتالم وجب ان يحصل الانقباض والتالم من شعوره
بانه حصل لغيره ما يؤذيه وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين
القسم الثاني لكن علمه باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة امر الى امر متاخر
عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل علمه
بوصول ذلك المؤذي اليه فثبت ههنا ان الانسان لا يغفل في شيء من هذه الاحوال
عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحجة تقتضي ان تكون سائر الحيوانات كذلك
ايضا واما الذي يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته فهو ان
نقول الادراك للشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلى هذا اما
ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة
الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس

لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالاً ومحلاً وهو محال واما
ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول
الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغير فاذن ادراك الشيء لذاته يستحيل ان يتبدل بالغير
وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى اضعف فهذا هو الكلام في ان الانسان لا
يغفل عن ذاته قط **تنبيه** بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك الى آخره **التفسير**
لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته اراد ان يبحث ان الشاعر هنا ما هو والشعور ما هو
فذكر في هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون
هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله ابرى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما
ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل او القوى المدركة الباطنة
وهو المراد من قوله او عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم
الثاني الى قسمين اخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هويته شيئا غير هذه
الحواس الظاهرة فادراك ذلك الشيء لتلك الهوية اما ان يكون بوسط اولا
بوسط فالحاصل ان الشاعر من الانسان بذات الانسان اما ان يكون هو الحواس
الظاهرة او غيرها فان كان غيرها فاما ان يكون شعوره بتلك الهوية بوسط
اولا بوسط ومقصوده انه يبطل القسمين الاولين حتى يتعين القسم الثالث فاما
ابطال القسم الاول فقد ذكرنا في الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطيل الحواس
عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء الطلق واما
ابطال القسم الثاني فقد اكتفى في ابطاله هنا بمجرد الاستبعاد ثم انه في الفصل الرابع
من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا تمام ما في هذه القضية **تنبيه**
الحاصلان للمدرك منك هو ما يدركه البصر من اهابك الى آخره **التفسير** لما بحث عن الشاعر
اراد ان يبحث عن المشعور به فقال ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة
او الاجزاء الباطنة ثم انه ابطل القسم الاول بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو
انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان غير ما كان قبل ذلك النقصان
وهو المراد بقوله انك لو انسلخت عن اهابك كنت انت انت وثانيهما ان الشعور
بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي

يطلب

يطلب حواسه وهو المراد من قوله كما في الوجه الاول من الفرض اعفلنا الحواس عن افعالها
واما القسم الثاني فهو باطل لانا لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا
قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين عن ادراك انفسنا واما القسم الثالث وهو ان لا
يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقا
او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس معلوما من نفسي ثبوت جملة ما مبهمة وذلك
ظاهر عما تحته من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك
اجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا
ان الانسان قد يعلم انيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير
ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليست بجسم واذا لم تكن جسما لم يكن ذلك من الامور
التي تدرك بالحس ولا بالقوى التي تشبه الحس وما يناسبها من الخيال **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي الى آخره **التفسير** لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر
من الانسان بنفسه اما الحس او غيره واذا كان غيره فاما بوسط او بلا وسط ثم ابطل الاول
بما مضى فحاول هنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة شيء آخر
والدليل عليه من وجهين احدهما انا في الفرض الذي ذكرناه في الفصل الاول بينا انه
مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما صح
ذلك الثاني انه لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان اما برهان لم او برهان ان
والاول ظاهر البطلان لانا نعلم نفسي قبل ان اعلم سببها واما الثاني فهو الاستدلال عليها
بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول
باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو
والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه مضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد
العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد تلخص من مجموع ما مر
ان الشاعر من الانسان بنفسه ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة اخرى وان
ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا برهان والمشعور به ليس من الاجسام فثبت
من مجموع هذه ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان
هوية الانسان تكون جسما بان نقول لا شك انه قد يتفق للانسان بان يكون عالما بوجوده

وهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة
لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن كل التطويلات التي مرت وهو معارض
بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه قد لا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون
بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك الكلام فهو عذر عن هذا الكلام بالطريق الاولى المسئلة
الثانية في بيان ان النفس ليس بمزاج وهو فصل واحد اشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشيء
غير جسميته وبغير مزاج جسمه الحاجز التفسير لما بين ان هوية الانسان ليست جسما
اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاجه بل لامر اما انه ليس
لنفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية
لزم حصولهما في كل الاجسام وذلك محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم ان الشيخ قرر ذلك
على ملحظين فبين اولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا
تليق بالنفس اما الملحظ الاول فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة والحجة اولا بالقوة
المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة
الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى
جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو
اليها فان الانسان اذا اراد رفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق فعند
الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي
السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان المحرك الى الفوق
هو المزاج والمانع منه الطبائع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية
المزاجية من جنس كيفيات تلك البسائط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك
الكيفيات البسيطة ولقائل ان يقول الكيفيات الحاصلة عند المزاج مخالفة بالنوع
للكيفية الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد
مقتضى الاخر والثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في
الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى سفل لما في العضو من الجوهر
الثقيل فحينئذ تتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحينئذ ما يتحرك العضو
الى سفل لا يتحرك الى فوق فيكون للمزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي

تفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال
بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك بالحس لان الملموس ان
كان شبيها بالملامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا فعند
اجتماعهما لا بد وان تتغير كيفية مزاج الملامس حتى انه تزول الكيفية الاولى ويحصل كيفية
اخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك
الاشياء ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشبيه لا يحس بشبيهه لانها
حال حدوثها لا تنفعل مرة اخرى واذا لم تنفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذا هو الاستدلال
بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما الملحظ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج
على انه ليس هو النفس فالدليل عليه ان المزاج كيفية تابعة للعناصر المختلطة ولكل
عنصر حيز معين فاذن كل مركب فان اجزاءه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلا بد لاجتماعها
من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية الحاصلة بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد
اجتماع تلك الاجزاء والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء الواحد لا يكون قبل
وبعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل
كما ان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا تحدث ولا تفيض عن واهب الصور
الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلان لا يجوز ان
يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متاخرة في الوجود عن وجود المزاج كان اولى فنقول
الجامع لما في النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في مدة
نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم ان العناصر بعد تلك حافظة لذلك
الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجتماع العناصر التي جمعها نفس
الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول
انا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت
تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومورد عليه
سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت لهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم
ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل هي شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على
المزاج ثم انها قد يكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا يكون كما في الانسان وذلك

نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هو فانا نتحرك الانسان لشئ غير جسميته فاعلم
ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسميته واما قوله
الذي يمانعه كثيرا حال الحركة في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعضا
واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانيه واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته
وبغير مزاج جسمه الذي يمنع من ادراك الشبه ويحيل عند لقا الضد فكيف يلبس به فهو
اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لقي شبيهه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لقي الضد
استحالت كيفيته وتغيرت ومع عدم استحالة ان يكون الة في الادراك واما قوله ولان
المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعد فهو الذي قررناه
في الماخذ الثاني واما قوله وهذا الالتيام كالحق الجامع الحافظ وهي وعدم ايصاله
الى الانفكاك ومعناه انه متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزا البدن بالتغذية والتنمية ثم
تحفظها ثانيا لو لحقها ضعف او عدم فانه يجوز ذلك الاجتماع وتتفرق تلك الاجزا
واما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ اخر الى قوله تلك ان تسمية
النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزا بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر وانما قال
يتصرف في اجزا بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته
يؤثر في البدن **المسئلة** الثالثة في وحدة النفس وكيفية تاثرها عن البدن وكيفيه
تاثر البدن عنها وفيها فصل واحد **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند
التحقيق وله فروع **التفسير** لما بين ان الشئ الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله انا وانت
ليس بجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك
الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو
هوية الانسان وكل انسان يقطع بانه شئ واحد لا شيئان فاني اعلم بالضرورة اني لست
شيئين بل شيا واحدا فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروع وقوى
منبثة فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل ان يكون مبدا
للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم ان الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما يكون متضادا
فان الغضب يزول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لا بد وان يكون للنفس قوى وان
تكون النفس مبدا لها اذ لو كان كل واحد من تلك القوى مستقلا بنفسه لم يكن فعل

بعضها

بعضها مانعا للفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدا لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال
كل واحدة منها بفعلها مضادا ومنافيا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان
النفس لما كانت مبدا لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية و
المسببية وتلك العلاقة سبب لتادي انفعالات تلك القوى الى النفس وتادي انفعالات
النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة او الشهوانية او الغضبية
بمتعلقها وتاثرت عن ذلك المتعلق وتادت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن
ذلك الاثر في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة
الله تعالى حتى تاثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتادى الى القوة المنبثة في الاعضا
ويحصل بسبب ذلك في الاعضا اثر مخصوص حتى يقشعر جلد الانسان ويقف
شعره قال صاحب الصحاح قف شعري اي قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه
القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سياتي بعد
ذلك على وجه اشرح مما هاهنا ان شا الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر
ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى تقبل الشدة والضعف ولهذا
ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب او للعفة او للفجور من البعض ولما
كان كذلك دلنا ذلك على ان هذه الاستعدادات هيئات راسخة ثابتة في النفس
سوا وجدت الانفعالات او لم توجد **القسم** الثاني من هذا النمط في احكام الادراك وفيه
ثمان مسائل **المسئلة** الاولى في ماهية الادراك وفيها فصل واحد **اشارة** ادراك الشئ هو
ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك الخ **التفسير** انه لما تكلم في وجود النفس وفي
وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى الى مدركة
ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع الذي سماه تكملة النمط في بيان القوى المدركة
ومن ذلك الموضع الى اخر النمط في بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام في القوى
المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا توجد الا عند الشعور
بمطلوب او مهروب عنه فيكون التحريك متفرعا عن الادراك ولذلك ذهب بعضهم
الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات
وان كان هذا المذهب باطلا فانه لا يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المدركة فلما

كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام فى
القوى المدركة فرع على الكلام فى حقيقة الادراك فلا جرم نتكلم اولا فى ماهية الادراك
وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك
الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت
فادراك الشيء هل هو نفس هذا الحصول ام لا والخائضون فى هذه المسئلة قلما يميزون
بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير الفاظ المتن المطلوب الاول
فى بيان ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى المدرك والدليل عليه
انا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من
الاشكال الهندسية او لا تكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره
وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا
لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز فى المعدوم الصرف ان يكون
بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز فى هذه الامور التى تتميز بعضها
عن البعض بالحس ان تكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك
المتصورات غير متميز بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها نعلم انها
بعد وجودها يكون متميزا بعضها عن البعض قول ضعيف لانا ان لم يكن هناك ما
يشير اليه العقل ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان يكون بعضها متميزا عن البعض
بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التى نتصورها لا بد وان تكون موجودة فظاهر انها
غير موجودة فى الخارج اذ الكلام مفروض فى هذه الاشياء فلا بد وان تكون موجودة
فى الذهن فهذه هى الحجة المذكورة فى متن الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة
لا تنتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك فى المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لا
بد وان يحصل فى الذهن فاما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك
الحصول فانه لا يظهر منها الثانى ان الادراكات التى يمتنع حصولها الا عند حصول
مدركاتها فى الخارج وهى الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها
عبارة عن حصول المدركات فى تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة
عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين القوة

الباصرة وبين المرئى الموجود فى الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئى فى القوة الباصرة
او فى محلها وكذلك القول فى السمع والذوق والشم واللمس بل الادراكات التى يمكن
حصولها عند عدم مدركاتها فى الخارج ولا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى
الشيء تستدعى وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا استحال ان يكون الادراك عبارة
عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور على
حصول ماهية المدرك فى المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة فى الادراكات العقلية
والحسية وباخرى خاصية تختص كل واحد منها واحد من تلك الادراكات اما الحجة
العامة فهى انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا
الاستقامة والاستدارة والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حالة
تعقلها مستقيما ومستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم من وجوه
ثلثة الوجه الاول انا لا نقول من عقل الاستدارة فانه يحصل حقيقة الاستدارة نفسها
فيه بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لا يحصل
حقيقة النار بل مثالها وصورتها وشبحها الوجه الثانى ان النار ليست عبارة عن
الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الشيء الذى اذا وجد فى الخارج كان محرقا واذا كان
كذلك فحقيقة النار وان حصلت فى الذهن الا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها
محرقة كونها موجودة فى الخارج ولكنها تكون نارا اذ يصدق عليها حين ما تكون فى
الذهن انها ماهية لو وجدت فى الخارج كانت محرقة الوجه الثالث انه لا نعنى
بحصول مثال ماهية المعلوم فينا الا كوننا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا
نقول اما الاول فهو باطل لان الذى سميتموه مثال الاستدارة وصورتها اما ان يكون
حقيقته حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان الاول فحين عقلها كان قد حصلت فيه
هذه الحقائق فيجب ان يكون الاستدارة فيه وان لم يكن كذلك العاقل للاستدارة مستديرا
لانه لا معنى للمستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه وان لم تكن حقيقتها حقيقة الاستدارة
لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فى الشيء العاقل وهو المطلوب
واما الثانى فهو باطل من وجوه الوجه الاول انا اذا عقلنا ان النار هى التى اذا
وجدت فى الخارج لزمها الاحراق فلا بد لنا من تعقل الاحراق لان علمنا بان شيئا

شئ آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق
والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحتراق فيكون
في الذهن محرقا لانا نقول لا معنى للمحرق الا ما فيه الاحراق اللهم الا ان يقال انا لا نعقل حقيقة
الاحتراق بل نعقل منه الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكن كلامنا
في ذلك اللازم الخارجي ككلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها
او تعقل لازم منها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال واما الثالث فانه تسليم للمطلوب الوجه
الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجودا
او لا يكون والاول محال فان لفظ الموجود عندنا واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي
باستدلالات اتفق الحكماء وما براهين المذكورة في مواضعها والثاني وهو ان يكون مخالفا
فهو يبطل عندهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة او لا يكون
فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة فهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فان لا
لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذن يجب ان توجد
هذه المعقولات فيه وهو محال اما اولا فلانه يجب ان توجد فيه اللون والشكل
والمقدار فيكون ملونا مشكلا متقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة ثم
يمكن ان يعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بل لانا نعقل السواد مضادا للبياض
والعلم بمضادة شئ لشئ علم بنسبة شئ الى شئ والعلم بنسبة شئ الى شئ مشروط بكل واحد
من المتضادين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في
الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود
فمنع هذه مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام لا حاصل
له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف تكون كلية واما
ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون التعقل عبارة
عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون
للمعقول والمتخيل انطباع في العقل او في الخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان
التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا لو حصلت
صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني او لا في جسم ولا

جسماني

جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة
ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذن بطل القول بالانطباع اصلا انما يمتنع ان يكون
محلها جسما او جسمانيا فلوجوه ثلاثة الوجه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما
لكان محل الصورة العقلية التي يثبتونها جسما لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انا اذا ابصرنا زيدا ان تخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانسان وانه ليس بفرس و
الانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم لشئ على شئ فان ذلك الحاكم بعينه يجب ان
يكون متصورا لكلا الطرفين لان ذلك تصديق فلا بد فيه من التصورين فاذن للمدرك
للشخص المعين اما بالابصار او بالتخيل هو بعينه مدرك الانسان الكلي والفرس الكلي
فلو كان الذي فيه الصور الخيالية جسما او جسمانيا لكان المحل جسما او جسمانيا ولو كان
كذلك لكان المدرك الانسان الكلي والفرس الكلي جسما او جسمانيا فقد تبرهنت الشرطية ولقائل
ان نقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فقط فاما اذا جعلناه
مغايرا له لم يلزم لجواز ان يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس
واما كذب التالي فهو متفق عليه من الحكما فيلزم كذب المقدم الوجه الثاني وهو انا
نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصور المتخيلة
في جسم او جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال وسيأتي الاعتذار عن
ذلك والجواب عنها الوجه الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار
في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وانه محال فثبت ان
الصور الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذه الوجوه نفسها يستحيل ان يكون حصولها
في شئ جسماني ولما ان تخيل هذه الصور الخيالية لا يكون جسما ولا جسمانيا فلوجوه
الوجه الاول ان تخيل الجسمية او المقدار اذا استدعى حصول الجسمية والمقدار في المتخيل
فالشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للجسم
الا الشئ القابل للجسمية او المقدار فاذن الشئ الذي لا يقبل الجسمية والمقدار جسم مقدر
وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الوجه الثاني انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين
متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين فذلك
الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها فاذن ذلك الامتياز في العوارض واختلاف

الانحصار في الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج
لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل
هو الذهن فلو كان محل كلا الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان تختص احديهما بعارض
دون الاخرى فاذن لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الآخر
فاذن محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا ثبت
فساد ان يكون محل الصورة الخيالية جسما او جسمانيا او لا يكون جسما ولا جسمانيا
واما الذي يدل على ان الابصار لا يتوقف على انطباع صور المرئيات في البصر فوجوه
الوجه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لا يقال
هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم وايضا
فلم لا يجوز ان يقال البصر لا ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا انه ينطبع فيها في
اوقات سريعة صور اجزاء المبصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة
وان لم يكن كذلك وايضا فلم لا يجوز ان يكون مقدار العين ينطبع فيها صورة مساوية
لصورة نصف العالم في الشكل وان لم تكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول
فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صور المرئيات
واحتجوا عليه بوجوه ثلثة منها انه اذا انطبعت صورة شي في شي فاذا لم يتغير لا
القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة بتغير شي قالوا لكن الانسان
اذا رأى صورة النجم في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك
النجم في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظر
علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين وثانيها انه لو كان هناك صورة
منطبعة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل
لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي منتقشة في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة
كانها مرتسمة فيها غائرة انها تقرب من الرائي عند قربه اليها وتبعد عند بعده عنها و
الثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كثيف لا ينطبع فيه شي من الصور وبتقدير
ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس
للمرآة هذا العمق فيه وثالثها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم

فهذه

فهذه الوجوه ابطلوا بها القول بانطباع صورة المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني
فهو باطل لان العين يجب ان لا تحس الا بمقدار نفسها ابدا وان لا تحس بالشي العظيم ابدا
لانا اذا ابصرنا شيئا يساويها في المقدار فاذا ابصرنا شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية
ابصاره للشي الاول او لا يبقى فان بقي فقد ابصر دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا
ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذن لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب
ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما الا انه لا يبصر دائما الا مقدار نقطة الناظر
واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم
في المقدار وان كان يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم
لا يكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الوجه الثاني ان الرطوبة الجليدية
اما ان تكون ملونة او لا تكون ملونة فان كانت ملونة انطبعت الاشباح في
ظاهرها ولم تتأد الى ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب تأدي الشبحين المنطبعين
الى ملتقى العصبتين والا كنا ابصرنا الشي الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحدة من
الجليديتين شبح آخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبع فيه
الصور فهذه هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته والحق
الذي عليه تعويل المشائين مبني على انا ندرك ما لا وجود له في الخارج وهو مبني على
نفي المثل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التي عولت
النفاة عليها فهي قاطعة غير محتملة للمطلوب الثاني فانه لو ثبت القول بالانطباع
فالادراك هو نفس الانطباع ام لا فاعلم انه يتفرع على صحة القول بالانطباع لا بد من
البحث عن ان الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب في
هذه المسألة جدا اما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ما
نقرره عند الخوض في شرح المتن واما في النمط السابع من هذا الكتاب بحيث بين ان
تغير المعلوم لا يقتضي تغير الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تغير الكيفية فكلامه يدل
على انه يثبت حالة اضافية وكذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس
حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية ما بين القوة العاقلة وبين ماهية
الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج ولنبين هذه الدعوى في

جميع اصناف الادراكات بوجهين مشتركين ثم نبينه في كل واحد من اصناف الادراكات
بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك
الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول صورة حقيقة السواد للشيء لكان
الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم
مثله لا يقال هذا انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف
كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة
المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه
مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من
كون حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد
للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد لشيء انما يكون عبارة عن ادراك
ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة
وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان
يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له
ادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس
حصول صورة الشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة
واذا كان كذلك فقولنا الشيء الذي حصلت له الصورة انه غير مدرك له فان لزمه
مانفيا لا انه حصلت الصورة له وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة
الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك
حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك حقيقة
السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا
ليس عبارة عن نفس ذاتها اصلا والا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالمة
بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه
يلزم ان يكون النفس بلا عالمة بالسواد ليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل منها
لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل في الجسم والا لم يكن العلم بالسواد
عبارة عن حصول اصل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على

ذات

ذات النفس وذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد
وللنفس التي انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو ركيك ايضا لان السواد
المنطبع في الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجي في تمام الماهية او لا يكون
فان لم يكن فهذا نفي للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو
نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون الادراك عبارة عن تلك الصورة
او عن امر زائد على تلك الماهية منفي عنها او عن امر زائد على تلك حصر هناك والاول
قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فتقدير ذلك
يكون اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه فكيف
يكون ذلك نزاعا في ان هذه الزائد عدمي او وجودي وذلك بحث اخر واذا بطل القسمان
لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية في العقل
واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم
في العالم علموا انه لا بد لهم من الفرق بين حصول السواد المعقول في العقل وبين حصول
السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل اتحد
بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد
به والشيخ قد اختار القول بالاتحاد في كتاب المبدا والمعاد في الفصل الذي بين فيه
ان الباري تعالى عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد
بالعاقل لاستحال ان يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة
الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد
لان السواد حل فيها لعقل الجماد السواد لان السواد حال فيه ايضا وقرر ذلك غاية التقرير فقد
ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يبقى الا مع القول باتحاد العاقل بالمعقول
ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من الخرافات والجمع بين
القولين مشكل لان من قال العلم هو نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد ليتمهد له
الفرق بين حلول السواد في النفس وبين حلوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلا بد له من
نفس ع القطع بان العلم امر وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس حصول
السواد للشيء وان المعقول لا يتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى بسط وتقرير

بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضرورة ولما دعت
الحاجة الى تطويل القول فيه لجهل المقلدة واصرارهم على تقرير كل ما يجدونه ويرونه
في كتاب من يعتقدون فيه وبكل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده
معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الدليلين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت
حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا حالا في الجسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك
الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود
فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة انه ليس
الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حالا في الجسم يصح منا الشك في انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا للاجرام ام لا فعلمنا ان كون الشيء مجردا بالشيء مع
لحصول ذلك الشيء له واما الوجه الذي يختص بالادراكات العقلية فهو ان نقول
لا شك انا قد نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا او لامر زائد عليها والاول
باطل من وجوه الاول هو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون علمنا
بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علمنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان
المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية
موجودة بالفعل دائما وهو يكابر بعضها واما ان قيل ان علمنا بعلمنا بذاتنا
هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على الاول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا
وسيأتي ذلك الوجه الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على
الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه
لا يقال حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس
جوهر قائم بذاته وهو حاصل الذات فبما يعتبر ان هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا
وبما يعتبر ان هويته مجردة كان عقلا بالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا و
معقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل الا ترى ان تعقل الصورة
المحرك والمتحرك لا نعلم اتحادهما مغايرا للمتحرك الا بالبرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة

لما

لما احتيج فيه الى برهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة والحجة التي ذكرناها في بيان
ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهيته المدرك للمدرك ساقطا البتة وجب الجزم ببرهانه
ولئن وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول ان كل متشخص
فانه لا بد وان يزيد على ما له من الماهية بامر اخر وهو تشخصه فيكون هناك ماهية
وتشخص ومجموع حاصل منهما وهو المتشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك المتشخص
حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك المتشخص والجزء مغاير
للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك المتشخص ولاجل هذا المعنى صح
هنا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي ثم نقول اما الاول فغير صحيح
لانه كما ان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم
من اضافته الى غيره بل اتخاذ الشيء للشيء اعم من اتخاذه لغيره وكما ان هذا القدر لا يقتضي
صحة كون الشيء مضافا الى نفسه او موجبا لنفسه او حالا في نفسه او محلا لنفسه
او متقدما على نفسه او متأخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة
فكذا هنا واما قوله فهذا الشيء بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو معقول فجوابه
ان المفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كانت لفظ العقل والعاقل والمعقول
الفاظا مترادفة ومنهج الالفاظ المترادفة فلا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها
في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر
بل لو كان مفهومها واحدا لاستحال ان يصدق لفظ منها الا ويصدق الاخر وكان
يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه
العبارات واحدا فقد تشكك في ان الشيء الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه ان
ذلك الشيء انما يصح لان مفهوم المحرك غير مفهوم المحركية وكيف لا نقول ذلك و المحركية م
المحركية من مقوله ان يفعل والمتحركية من مقوله ان ينفعل فلما اختلف المفهومان
صح ان نشك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما هنا اذا كان مفهوم
العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الاخر
فلو قالوا ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امور زائدة على الذات فحينئذ
يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الاذن واما قوله الماهية جزء

الشخص فيكون مغايرا له فصحت الاضافه فجوابه هب ان هذا القدر استمر في علم
الشخص بماهيته الا انه لا يمشي في علمه بذاته المخصوصه وعلى ان فيه اعترافا بان
العلم الذي ليس هو نفس الماهيه بل اضافه مخصوصه بين الماهيه وبين ذلك الشخص
تحصل بينهما بعد تحقق ذلك التشخص واعلم انه لولا ولوع الناس بكل كلام هائل
لا يحصلون حقيقته لما احتيج الكلام على قولهم ان الشي الاحرى الذات عقل وعاقل
ومعقول من غير تعدد صفاته واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشي بذاته زائدا على
ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صوره مساويه لماهيه ذلك الشي او لا يكون والاول باطل
لانه يلزم منه اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فثبت
الثاني وذلك يقتضي القطع بانه ليس علم الشي بذاته عباره عن حصول ذاته لذاته
او حصول صوره مساويه لذاته في ذلك ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات
الخياليه ليست عباره عن مجرد حصول هذه الصوره في الحس المشترك لانها عندهم
حال ما تكون موجوده في الخيال لا تكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا
طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصور نفس حصولها لا في
الخيال لما مر ولا لما انه ليس من القوى المدركه لانا نقول لما صدق على الخيال انه
تمثل له هذه الصوره وكذب عليه كونه مدركا لها بينا ان الادراك ليس نفس التمثل
وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عباره عن مجرد
الشبح المنطبع لان الشيخ نص في الشفا على ان الاشباح تنطبع في الجليديه مع ان
الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس
انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوه الباصره لا تدرك ما في الكتها من اللون و
الشكل والمقدار مع ان المقارنه حاصله هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع
فقد ثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس نفس الانطباع بل الحق انه حاله نسبيه
اضافيه فانا نعلم بالبديهه انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصره نسبه خاصه
اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا
بل المبصر هو مثاله وشبحه فانه تشكيك في اجلى العلوم الضروريه واقواها وان امثال
هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعل مواضعا

للبحث

للبحث والتدقيق وهذا نهايه الكلام في الادراك والشعور ولنرجع الان الى شرح المتن
اما قوله ادراك الشي هو ان تكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم
ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشي هو ان تكون حقيقته متمثله عند
المدرك يشاهدها مشعر بان الادراك امر وراء نفس حصول الصوره لانه اعتبر في الادراك
الحصول عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحصول لم يكن المدرك الا الذي حضر
عنده شي فيصير معنى قوله حقيقته متمثله عند المدرك اي حقيقته حاضره عند الشي الذي
حاضر عنده ومعلوم ان ذلك خطا وكذا قوله يشاهدها ما به يدرك اصناف المشاهده
الى تلك الحقيقه المتمثله وذلك يقتضي كون المشاهد مغايرا لتلك الصوره المتمثله
فظهر ان اللفظ هاهنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا للتمثل والحضور ولكن كلامه في
اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثله عند المدرك
يشعر بحصول الحقيقه فان عني به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان من عقل
البحر والجبل يحصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضروره وان
عني به غيره فلا بد من بيانه لانه لا يعقل معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل
والمثال ظاهر لان المثال المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعي من الشكل وان لم
يكن مثلا له لانا نعني بالمثال مماثل الممثل من وجه ومخالفه له من وجه فالانسان
المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات
وماهيه الاثنين المغاير لماهيه الاثنين فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان
كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من
بعض الوجوه وحينئذ لا يكون وجه المخالفه معلوما والا فقد حصل العلم به لا بالثاني
مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعده فاما قوله فاما ان يكون
تلك الحقيقه نفس حقيقه الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقته مالا
وجود له بالفعل في الاعيان الخارجيه مثل كثير من الاشكال الهندسيه بل كثير من
المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسه مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي فالمراد منه ذكر الدلاله على
اثبات هذه الصوره الذهنيه وقد قررناها فاما قوله ويكون مثال حقيقته مرتسما هو

حضور له في الجميع

الموضع للبحث فانه ان قيل الان ادراك الشيء فقد ابطلناه وان ارجعت به غيره فليحضر
ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل لقائل ان يقول لا معنى للجهل
الا ما يحصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن
مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج واذا ثبت
امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول ما له نسبة بين القوة
المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الصور التي نتعقلها
ونتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان تكون قائمة
بانفسها على ما يقول به افلاطون واما بان تكون مرتسمة في شيء من الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكن بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء
في الذهن مساوي لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس مساويا للجوهر القائم
بالنفس من كل الوجوه امر بما لا غير مستبعد والله اعلم **المسئلة الثانية** في بيان الادراكات
في المجرد **تنبيه** الذي قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته
بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته **التفسير** لما تكلم في اصل الادراك شرع بعده في
بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان التشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس
ادراكه من ذلك [من الشركة او بحيث لا يمنع من] ولا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك
المدرك في الخارج او لا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران
وهو ان يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا
هو ادراك الحس فانا اذا ابصرنا زيدا فالمبصر يمتنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين
كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك في الخارج وثانيها ان يحصل
فيه احد الوصفين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف في الوجود
الخارجي وهو التخيل فانا اذا شاهدنا زيدا ثم غاب عنا فانا نتخيله على ما هو عليه
من الشخصية فمعنى ما نتخيله يمنع من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على
وجود المدرك في الخارج فانه يمكننا ان نتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوصفين
جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك
العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا القسم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص
والوهم

والوهم غير متعلق بالاشخاص ولا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم في كل واحد
من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيالي فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند
كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مخصصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية
من غير قيد زائد لكان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره عن الشركة وهذا هو
القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مخصصة جزئية
فذلك هو الذي اردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة للمادة
واعراض جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض
لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان
لا يكون لها شيء من تلك الصفات والا لم تكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يقال ما ذكرتموه ينفي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي ولا يلزم من هذا القدر ان
لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم
من بطلان الخاص بطلان العام فلم لا يجوز ان يكون الكلي ملحوقا بلواحق كثيرة كلية مقيدة
فهذا البحث وان كان مفيدا الا ان ههنا بحثا قريبا من ذلك وهو اكثر فائدة منه وذلك
لانه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينتزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية
مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل
في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
فتتشخص تلك الصورة بعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة
بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة في
الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية
الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على
ان ينتزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض والعلائق مع انا بينا ان تلك
الصورة موصوفة لا محالة بجنس العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل اما القدر المشترك
من الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشتركة فيها بين الاشخاص
لا الغائبة ... كيف يجوز ان يقال العلم القائم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص
الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها

ثبت ان الصورة الموجودة فى العقل يستحيل ان تكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان
تكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة فى الانسانية ومتباينة فى
سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك مغاير لا محالة لما به الامتياز
فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير نعم ان الانسان الطويل مثلا موجود فى
الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطول ومتى كان المركب موجودا فى الخارج
كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان موجود فى الخارج
وهذا ايضا فى نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عما به الاشتراك
كان الانسان الذى به الاشتراك من حيث انه انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا قائما
ولا قاعدا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق
بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلى المجرد لا لان العلم فى ذاته كلى ومجرد بل
لان المعلوم كلى ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على
طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلم فلما نظر المتاخرون فى كلامهم ولم يفهموا كلامهم
ولم يقفوا على غرضهم ظنوا ان فى العقل صورة مجردة كلية وبنى الامر على ما ظنوه
بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشىء قد يكون محسوسا عندما
يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فى الناظر كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليه التخيل واخفاها
الادراك العقلى لا جرم بدا الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث بالعقل ولما كان اظهر
الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر فى مثال الادراك الحسى الابصار واما قوله وقد
يكون معقولا عندما نتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان الذى
بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلى امرا مشتركا فيه بين الاشخاص واما قوله
وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر فى
كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهيته
الانسانية فاعلم انه لما ذكر الاقسام شرع فى ذكر احكامها وبدا باحكامها ما بدا به فى التقسيم
وهو الاحساس فذكر ان الشى انما يكون محسوسا عندما غشيته الغواشى الغريبة عن ماهيته
ثم فسر الغواشى الغريبة بانها التى لو ازيلت عن الشى لم تؤثر الا زالة فى كنه الماهية وهنا

النفس بينا ولجميع العوارض مفارقة كانت او لازمة سوا كانت لازمة للوجود او للماهية
فان زوال هذه الصفات لا يؤثر فى ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشى مع
بقائه والصفات اللازمة للشى لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون
سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشى انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة
برهن على ذلك بان الحس انما ينال الانسان الا فى اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم
بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهيته انسانية لان ما به الاشتراك لا يتغير حال تغير
ما به الاختلاف هذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق بها
الا مع هذه الاشياء بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشى الا عند كونه
موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهى كون المرئى حاضرا
مقابلا للرائى وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله واما الخيال
فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه مجرد عن تلك العلائق التى
الى غير ذلك تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه
ظاهر مما مر ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التى باعتبارها يتشخص ويمتنع
حمله على كثيرين ولكن بينا ان هذا النوع من الادراك اعلى من ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود
المدرك فى الخارج والنوع الاول يتوقف عليه وهو قوله واما العقل فيقدر على تجريد الماهية
المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا
فاعلم ان تفسيره ما قررنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك من الاشخاص المختلفة فهذا
العلم هو التعقل وذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك
مع قطع النظر عن الصفات التى بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد
وهذا العمل الذى عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو فى ذاته برئ
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول
لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقل ما من شانه ان يعقل بل لعله فى جانب
ما من شانه ان يعقل فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشى معقولا هو المادة وعلائقها
فاذا كانت الماهية مادية احتاج العقل فى تصييرها معقولة الى تجريدها عن المادة
واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم يكن بها حاجة الى ان يعمل بها عملا

لاجل تصير معقولة لانه اذا كان المانع من المعقولية غير حاصل له كان معقولا في ذاته
بل ربما احتاج الشيء الذي يعقل الى عمل لاجله يستعد لان يعقل وهو الفكر والتامل
فان قيل ما حكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك
لانه يجب علينا تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية
ام لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من حال ومن محل فالمحل هو المادة والحال
هو الصورة مثلا السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد وان يكون ذلك الخشب
متشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السرير والشكل صورة له
فتحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه
او معقولا كالهيولى الاولى اي التي اثبتها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال
كالهيولى الاولى او مقوما له كالموضوع والعرض اذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل
له ماهية يمكن ان تكون معقولة فتعقلها لا ينافي تعقل ماهية ما يحل فيها فان
من صدق بكون الخشب متشكلا فلا بد وان يكون هو بعينه متصورا لماهية الخشب
ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للاخر فان التصديق بثبوت شيء
لشيء يتوقف على تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون
معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل
مانعا من كون الشيء معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن
جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا
حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع
من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة
لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه
لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذن كل ما كان قائما بذاته فانه لا بد
وان تكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بد وان لا تكون
حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم تكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عاقلا بذاته
فقد ظهر من هذا ان كل ما يكون موجودا قائما بذاته فانه يكون معقولا لذاته اي تكون
ذاته عاقلة بذاته وان كل ما يكون موجودا في محل فانه لا يكون معقولا لذاته اي لا

تكون

تكون ذاته عاقلة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته
وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل قد يحتاج بعض ما
يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقل فان غيره اذا اراد ان يعقله فانه ربما
احتاج الى فكر وتامل واكتساب صورة حتى يصير عاقلا له واما هو فانه لا يحتاج في تعقله
لذاته الى تامل ونظر واكتساب صورة فانا قد بينا ان تعقل الشيء لذاته هو نفس حضور
ذاته واما الذي لا يكون مجردا عن المادة فانه لا يكون معقولا لذاته بل لا يمكن ان تصير
ذاته عاقلة بذاته بل لا يمكن ان يصير معقولا الا لغيره وذلك الغير محتاج في صيرورته
عاقلا له الى تامل ونظر واكتساب صورة فلا جرم مثل هذه الماهية لا تكون معقولة
لذاتها بل لا بد وان يعمل بها عمل حتى تصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول
بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه
لا مانع منه الا المادة واما اذا كان امرا زائدا عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية او
لم نثبتها لم يصح ذلك وبالله التوفيق المسئلة الثالثة في الحواس الباطنة اشارة
لعلك تتوق الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن [illegible] التفسير
لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك في القوى المدركة فبدأ فيها بالقوى
الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها
في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان
النزاع واقع في وجودها واما ثانيا فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا
في معرفتها فقط فاما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به في البحث عن احوال
النبوة والوحي والاخبار عن الغيوب لما سياتي في النمط العاشر من هذا الكتاب
فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى
الباطنة المدركة للجزئيات خمسة وبيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة المدركة
للجزئيات اما ان تكون مدركة فقط او متصرفة ايضا فان كانت مدركة فقط فاما ان
تكون مدركة للصور الجزئية مثل تخيلنا الصورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعاني
الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة التي
بينه وبين شخص اخر معين ولكل واحدة من هاتين القوتين قوة اخرى هي خزانتها

فالقوة المدركة لصور المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك والقوة التي يكون خزانة لها
هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي تكون
خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى بالمتخيلة عند
استعمال الوهم اياها وبالمفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة
تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في مرتين احدهما اقامة البرهان على وجودها
فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من
المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الالات
المختلفة وقد بينها صعوبة مواضعها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لعلك تترع
الان شرحا لكن ام القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نقدم امر المناسبة
للحس اولا فاسمع فاعلم انه لما كان ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات وكلما
كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبتدا من الاظهر مرقيا
الى الاخفى لاجرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس
المشترك على سائر القوى واما هذا اليس قد نشاهد القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت
تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا
كالخط فبقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيها اولا واتصل بها ما هو الابصار
الحاضر فعندك قوة قبل البصر تؤدي اليها البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات
فتدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة
بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس والدليل
على ثبوتها انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا
فهذا الخط المشاهد لابد وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا
محسوسا لكنه ليس موجودا في الخارج فهو اذن موجود في قوة من قوى من ابصر ذلك
الشيء وليس محله البصر لان البصر انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فهذا
الخط الموجود في الخارج فاذن لابد من قوة اخرى وليست هي النفس لاستحالة
انطباع الصور الجسمانية الجزئية في جوهر النفس فهي اذن قوة اخرى جسمانية فهي

المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما تبصر القطر النازل على شكل الخط لانه يحصل فيها
صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها يحصل فيها صورة
كونها في مكان آخر بعد المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احست تلك القوة
بذلك الشيء خطا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في
الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون في مكان فان الهواء المحيط به
يتشكل بشكله ثم انها اذا انتقلت وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلي الجزء الاول فانه يتشكل
ذلك الجزء من الهواء بذلك الشكل قبل زوال الشكل عن الجزء الاول من الهواء وكذلك القول في
سائر الاجزاء الهوائية فلما يتوقف ذلك الشكل في الاجزاء الهوائية المجاورة لا جرم رؤيت القطرة
خطا وهذا المعنى ما ذكره قوم في سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة
فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ما ذكروه في الحس المشترك لا يمكن مثله في الهواء
ثم انا نبين ان الاحتمال الذي ذكرناه الحجاد كروه لانه لو جاز في بعض ما نشاهده ان
لا يكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع
الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال الهواء شفاف والشفاف لا
يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء المحصور بين جداري الصفة ان
يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن حصول ذلك الشكل في
ذلك الهواء معلول حصول القطرة فيه فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند
خروج تلك القطرة منه لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا
نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول
لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان ملتصقا به اما اذا كان
بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملاصق بالجدار يتلون بلونه ولكن
لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه من
العلة وايضا فهذا الكلام لا يتمشى على اصلهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة
او لا تكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا
يقبل الشبح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت لها اشباح المبصرات فيلزم
اختلاط اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا يتادى الشبحان الى

العصبتين الذي هو محل الروح الباصره واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان صوره كون القطره
المخصوص انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطره في ذلك الموضع ومع ذلك
فقد يجوز بقا تلك الصوره في الحس المشترك عند خروج تلك القطره من ذلك الحوا. فاذا
جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في الهوا ثم ان وقعت المساعده على ان هذا الخط
لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم
فيه صوره المقابل فيقال لا نعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صوره المقابل لم تستند
الى برهان قاطع بل الى الاستقرا والتجربه لا تصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك
للقطره النازله على صوره الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا
يدرك الا صوره المقابل فاذن لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك
للقطره على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا العلم بان المدرك للقطره على صوره
شكل الخط ليس هو البصر من العلم ان البصر لا يدرك الا المقابل سقط لزم الدور وانه باطل
فثبت انه لا يمكننا القطع بان المدرك للقطره على صوره الخط ليس البصر واذا لم يمكن اثبات
ذلك سقط ما قالوه ثم ان وقعت المساعده على ان المدرك لذلك ليس هو البصر فلم لا يجوز
ان يكون هو النفس قوله انه لا ينطبع فيها الصوره الجزئيه الجسمانيه قلنا سياتي
ابطال ذلك فيما بعد ان شا الله اما قولهم ان هذه قوه تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبه
مجمعا فيها فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوه الثانيه من القوى الباطنه
وهي الخيال وهو الذي يكون خزانه الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضره
انطبعت صورها في الحواس ثم توجد مثل تلك الصوره في الحس المشترك ثم يوجد
مثل تلك الصوره في الخيال الذي هو خزانه الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات
امحت تلك الصور عن الحواس الظاهره ولكنها تكون باقيه في الخيال فاذا اخذ الحس
المشترك في مطالعه تلك الصور المخزونه في الخيال صارت تلك الصور متخيله بالفعل
مثل ما اذا استحضرنا في خيالنا صوره زيد الغايب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعه
تلك الصور المخزونه في الخيال بقيت تلك الصور عن شعوره بها فهذا هو المعنى بكون
الخيال حافظا لمثل المحسوسات واعلم انهم استدلوا على ان هذه القوه مغايره للحس
المشترك من وجهين الحجه الاولى ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصوره

والخيال

والخيال لا بد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما بحجة ومثال اما الحجه فلان القوه
الواحده لا يصدر عنها الا اثر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المثال فهو
ان الما له قوه تقوى على قبول الشكل وليس له قوه قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجه
ضعيفه لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه المثل لا بد وان يكون قابلا لها لان ما
لا يقبل الشي استحال ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوه الواحده لا تكون مبدا
للقبول والحفظ واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسياتي ابطاله وهو ايضا
ينتقض بالحس المشترك فانه قوه واحده مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات
والمشمومات والملموسات فهذه القوه الواحده صدرت عنها ادراكات مختلفه ايضا
فالنفس الناطقه جوهر بسيط مع انها قابله للصور العقليه ومتصرفه في البدن واما
المثال فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صوره واحده ثبوت مثله في كل الصور الوجه
الثاني قالوا الصور الخياليه متى حصلت في الحس المشترك كان الانسان مستحضرا لها
شاعرا بالفعل بها واذا كان كذلك وجب ان لا تكون تلك الصوره حاصله في الحس المشترك
عند غفلتنا عنها ثم انها اما ان تكون موجوده في قوه اخرى تكون خزانة لها او لا تكون
فان لم تكن وجب ان لا تعود تلك الصور الخياليه الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه
ليس كذلك فاذن تلك الصوره مخزونه في قوه اخرى وهي الخيال وهذه الحجه ايضا ضعيفه
لانه بنا على انه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخياليه الا حصولها فيه وقد
بينا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حاله اضافيه وكيف لا نقول ذلك وهذه
الصور اذا كانت حاصله في الخيال لم يكن شعور لها فلولا ان الشعور امر ورا حصولها
والا استحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور امر ورا
حصولها فحينئذ يبطل اصل هذه الحجه لان على هذا التقدير يجوز ان تكون تلك الصور
حاله في الحس المشترك دايما حاضره فيه دايما الا انه متى حصلت الحاله المسماه بالشعور
فحينئذ يحصل الشعور واذا بقيت مغفولا عنها ثم ان وقعت المساعده على انها حين تكون
مغفولا عنها لا تكون موجوده في الحس المشترك فلم لا يجوز ان لا تكون موجوده ايضا
في الخيال قوله لو كان كذلك لما عاد الا بتجشم كسب جديد فنقول لا نسلم وبيانه من وجوه
ثلثه الاول انه ليس للنفس الناطقه خزانه تبقى الصور العقليه المغفول عنها مخزونه فيها

مما يقولون ان النفس الناطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من
واهب الصور واذا لم تطلب تحصيلها امتنع فيضانها عنها من غير ان تبقى مخزونة في خزانة اصلا
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت
الصورة عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون ممكنا من استفادة تلك الصورة
من تلك الخزانة فاذا جاز ان يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة على ان يستعيد
من تلك الخزانة تلك الصور من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز ان يثبت له ملكة الاستفادة
لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الخزانة الوجه الثالث
حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغير فينتقص تارة ويزداد اخرى ومتى وقع التغير
في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة نفسها فضلا عن الصور الحاصلة بسببها
مع انه لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ما ذكروه واما قوله وبهذين القولين
يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان
القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما فهذه دعوى واعلم ان هذا دليل
اخر على اثبات الحس المشترك والخيال وتحريره انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون
هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما كان كذلك الا لعلمنا ان صاحب
هذا الصوت هو صاحب تلك الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشيء على شيء يجب ان يكون
عالما بكل واحد منهما اذ التصديق متوقف لا محالة على تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا
قوة واحدة تدرك جميع هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشيء ليس
هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا
النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذن لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع
المدركات بالحواس الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانته الخيال وللقائل ان يقول
كما انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على زيد بانه
انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس
والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة الحكم بالكلي
على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان
هذا اللون هو هذا الشكل واما ثانيا فلانهم اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا

ان

الاقسام الاربعه

ان اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على
الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا
الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن لمخالفة من يخالف فيه عبرة واذا كان
كذلك فحضور الحاكم بشيء على شيء اما ان يجب حضور المقضي عليهما او لا يجب فان لم يجب فقد
سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد وان يكون مدركا لزيد بعينه
وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان
يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذن النفس الناطقة يمكن ان تكون مدركة
للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان هذا الحاكم بان هذا الملون هو هذا
المطعوم ليست هي النفس فظهر بهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل على
بعد تزييف ادلتهم على القول بالحس المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما
فليس المدرك لذلك الطعام شيء في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم
الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع انا نجد الحال بخلاف
ذلك لجاز ان يقال المدرك للمطعوم هو العقب او الكعب او الاخمص وان كنا نجد الحال
بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت
فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك فههنا شيئان مبصران ذلك المبصر نفيناه
الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين فنحن نجد الحال بخلاف ذلك
وان لم تكن الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله
يرجع الى ان الذي سميته بالقوة الباصرة سميته انت بالحس المشترك وكيف ما كان
فيخرج منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المرئيات الا شيء واحد واما الخيال فالذي
يدل على فساد القول به ان الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان
والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي لاختلطت تلك الصور فان
اللوح الصغير اذا نقش فيه النقوش الكثيرة فانه لا بد وان يختلط البعض بالبعض
اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية
كل صورة مغايرة صغر تلك المحال مع علمنا بتلك الصور وانه باطل وايضا فاذا كان موضع
كل صورة مغايرا لموضع الاخرى لم يكن هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصور

ولمثال الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق واما
قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني
جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في
الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزميا يحكم به
بحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها فاعلم ان هذه القوة المسماة بالوهم
وهي القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة
عداوة جزئية موجودة في الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في
النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه
المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول
في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان
القوة البسيطة لا تقوى على نوعي الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه
المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء ليس هو
النفس وللشيخ فيه كلام في كتبه المطولة اما انه لما احتج على ان المدرك لهذه
المحسوسات ليس هو النفس فاذا ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات لا يجوز ان يدركها الا قوة جسمانية واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا
الكلام ان يقال العداوة الموجودة في هذا الذئب اما ان تدرك من حيث انها موجودة
في هذا الذئب ولا من حيث انها موجودة في هذا الذئب فان كان الاول لزم ان يكون
المدرك لها من حيث انها في ذلك الذئب مدركا لذلك الذئب لان العلم بالعداوة من حيث
انها في ذلك الذئب موقوف على العلم بذلك الذئب لكن قد ثبت ان المدرك لذلك الذئب
جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان ادرك
العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة
والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه بل في العداوة الجزئية هذا
احسن ما اعتمد عليه في تثبيته ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة
الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب ولا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك
لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة ولكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال

فاذن

فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك او الخيال فلا اعتقاد لك في صورة فيلحق مثله
ابدا بحثية لا يمكننا ان نقطع بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصور
الجزئية وهما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من
كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول
يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز
ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني انا اذا
ادركت صداقة بيني وبين ولدي فلمنازع ان ينازع في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك
لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وهي وان كانت في نفسها جزئية لكن
لا نشعر بها الا من حيث انها كلية فلو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي ووجد
مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني وبين ولدي مقولة على ذينك الشخصين فاذن
الصداقة التي بيني وبين ولدي ماهية لا تمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها
فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي كما ان جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر
الذي عرفته منها امر كلي كما لو علمنا ان في هذا البيت انسانا واحدا كان معلومنا امرا كليا
لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على كثيرين على سبيل البدل وان كان
ذلك الانسان في نفسه جزئيا وذلك البيت ايضا في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا اشعر
بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي كان
على هذا التقدير يظهر ان يدرك الوهم امرا جزئيا وذلك مما لم يثبته فان الصداقة امر
غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا
بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع يجب ان يتامل فيه واما
قوله وايضا فعندنا وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم
بها غير الحافظة للصور فاعلم ان هذه القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام فيها
نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله لكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة
وجميع ما هو الحسي منها هو المسماة بالحس المشترك وفنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في
مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها
الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانب الايسر الثالثة الوهم وآلتها الدماغ

كله لكن الاحض بها هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنيه عن الشرح الا
قوله في الحس المشترك ان آلته الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم
الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل للقوه التي هي نفس الدماغ والحامل للقوه الباصره
هو الروح الاول من الارواح السبعه الدماغيه والحامل للروح الذائق الشعب الرابعه
من الروح الثالث ومنشا الروح الثالث هو الحد المشترك من مقدم الدماغ ومؤخره
ومنفذ هذه الشعبه منفذ في ثقبه من الفك الاعلى الى اللسان والحامل للروح السابع
هو قسم الروح الخامس واما حس اللمس فهو منحصر في بعض الاعضا العليا بالاعصاب الدماغيه
وفي ساير الاعضا بالاعصاب النخاعيه وهذه جمله فصلها الشيخ في القانون والشفا
وذكرها ساير الاطبا واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك
موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تادي المبصرات اليه
سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاوره فاما تادي الطعوم والاصوات والكيفيات
الملموسه من الحواس الثلثه اليه يكون مشكلا لان منشا العصب الحامل الروح الذائق
كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره فانه ياخذ في بقيه الحنك الى
اللسان فتاديه هذا العصب هذه المذوقات الى القوه المسماه بالحس المشترك اما ان
يكون لان الكيفيه المذوقه تسري من اللسان في منشا العصبه الحامل لها ثم تنفصل
من تلك العصبه وتنقطع الى مقدم الدماغ وتتصل بالروح الحامل للحس المشترك او
تكون بالعكس من ذلك وهو ان تنتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشا العصبه الثالثه
ثم تنحدر فيه وتسري الى اللسان وتاخذ الطعوم التي ادركتها القوه الذائقه ولا
يتصل الواحد من الروحين بالاخر ومع ذلك فان القوه الذائقه تودي الطعم الى
الحس المشترك والاول باطل لان الروح الذائق لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل
بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراكه لذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب
ان يجد الانسان ذوق الطعام في ذلك المنفذ وفي وسط دماغه وفي مقدم دماغه
ملازما لما يجده في اللسان وهكذا القول لو لم تذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح
الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واخذ الطعم فان الادراك الذوقي يجب ان يكون حاصلا
في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصلا في اكثر الدماغ ويلزم ان تتغير حال

الارواح عند خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحامله لها والاول مكابره
والثاني خروج عن قولهم واما ان لا ينفصل واحد من الروحين بالاخر استحال تادي الطعوم
الى الحس المشترك الا ان عندهم القوى الجسمانيه انما تدرك بواسطه اتصالها بالمدركات
وهذا الاشكال في تاديه القوه السامعه للاصوات الى الحس المشترك وتاديه القوه اللامسه
للكيفيات الملموسه الى الحس المشترك اظهر وانما يقع هذا اذا جعلوا الروح الحامل للقوه الحس
المشترك في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفه وهي مبادي عصب الحس
فالمحال ايضا يعود فان كل عصبه معينه لحس واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس
بالبيان الذي سبق فثبت انه يمتنع ان تكون الروح الحامله للحس المشترك موجوده في
مقدم الدماغ وان تكون موجوده في مبادي اعصاب الحواس ايضا وهذا اقناعي قوي
في فساد القول بالحس المشترك ولما فرغ من الحس المشترك وما يتبعه فيها قوه رابعه لها ان تركب وتفصل
ما يليها من الصور الماخوذه عن الحس والمعاني المدركه بالوهم وتركب ايضا الصور
بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكره وعند استعمال الوهم متخيله
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوه ما للوهم وبتوسط الوهم
للعقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوه
المتخيله حاويه للوهم لا جرم عقب الكلام في القوه الوهميه بالكلام في القوه المتخيله
وهي قوه من شانها ان تركب المعاني الوهميه والصور الخياليه تاره وتركب الصور
بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوه بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل سميت
هذه القوه مفكره وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوه متخيله وموضع هذه
القوه البطن الاول من البطن الاوسط وكانها قوه ما للوهم وبتوسطها للعقل ثم
هاهنا بحثان الاول بيان ان هذه القوه مغايره لساير القوى مدركه والقوه الواحده
لا تصير منها اثنان وقد مضى الجواب عن هذا وما نزيد فساد ذلك وضوحا وحج
الاول ان هذه القوه المبهمه اما ان تكون لها شعور بما تتصرف فيه او لا تكون فان
كان كان ذلك اعترافا بان القوه الواحده تكون مدركه ومتصرفه فيبطل قولهم ان القوه
الواحده لا تكون مبدا للادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المتصرف
في الاشيا بالتركيب والتحليل لا يمكن تصور الحقيقه شي منها وذلك يبطل بما اعترفوا.

من ان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة
وكونها مستخدمة لهذه القوى تتصرف منها في هذه القوة فيكون الشيء الواحد مدركا
ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة في البدن الثالث انه لما قال
القوى النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر
وهي الحواس الظاهرة ومدركة من باطن وجعل المتخيلة منها واذا كان كذلك وجب عليهم
الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون
مدركة ومتصرفة معا البحث الثاني انهم لما جعلوا المتخيلة خادمة للمدركة ولا شك
ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم
من اقامة الدليل على تصحيحها وذلك مما لم يفعلوه واما قوله والباقية من القوى
هي الذاكرة ومسلطها في جزء الروح الذي في التجويف الاخير وهو اكثر فاعلم ان معنى
هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني اي مدركات الوهم
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يكون لكل فعل اما قوة على حدة وجب
ان تكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شيء ذكره في القانون وعلى هذا تكون
قوى الباطنة ستا وذكر في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس
من طبيعيات الشفا وشبيه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة و
المتذكرة هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عمله واما الحافظة
فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر القوى واما
قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه في الالات لان الفساد اذا خص تجويف
الى اخره اعلم انهم احتجوا باختصاص كل واحدة من هذه القوى بجزء موضع معين
من الدماغ حاملا اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوى متى اختلت احوالها عند
اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع
واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز ان لا تكون هذه القوى جسمانية او ان كانت
جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع اخر وان اختلت افعالها
عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كان من الالات للقوة فاختلاله يكون اختلالا

لالة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال افعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال
الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان
يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينهما وبين
الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط
الدماغ وموخره لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية
للتركيب والتحليل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصور الخيالية
بالتحليل والتركيب وان شاءت اقبلت على المعاني التي في الحافظة في التركيب وفي
التحليل وان شاءت اقبلت عليه تركيب الصور بالمعاني واعلم ان هذا الكلام خطابي ثم
انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الراس بل السمع واللمس في موخر
الراس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في
مقدم الراس باولى من ان يجعل في موخر الراس لان اكثر اللمس من هناك مع ان الحيوان
اكثر حاجته اليه منها الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق في وسط الدماغ وبالجملة
فامثال هذه الوجوه لا تليق بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده الشيخ
في هذه القوى ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات
بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره
المقضي عليهما فانهم قد اعترفوا بذلك وعند هذا نقول ان الانسان يمكنه ان يحكم بان
هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما
فاذن لا بد من شيء واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا لما تخيلنا
صورة انسان بعد ان رايناه فاذا رايناه بعد ذلك مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال
كان خيالا لهذا المبصر والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فلا بد من شيء
واحد يكون مبصرا للمرئي ويكون متخيلا له بعد غيبوبته ليتاتى منه الحكم بان هذا المتخيل
هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة في شخص معين وبوجود صداقة
في شخص اخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون
مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك
الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب بعض هذه الصور والمعاني بعضها

هذا الملون هو هذا المطعوم وان هـ

مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشي الى الشي موقوف على الشعور بكل واحد من
الشيئين فاذن ههنا شي واحد هو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو
المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف فى هذه الصور
والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان الادراكات التى فرقتها على قوى كثيرة هى بأسرها
لقوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم بشي على شي يستدعي
تصور كل واحد منهما فاذن ههنا شي واحد هو المدرك للانسان الكلي وللانسان الجزئي
وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات
فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول
ان الصور الخيالية والمعاني الوهمية لا بد وان تكون موجودة اذ هي غير موجودة فى
الخارج فهي موجودة فى الذهن لكن يستحيل ان تكون مرتسمة فى النفس لان الصور
الجسمانية يستحيل انطباعها فى الجواهر المجردة فاذن لا بد من قوى جسمانية ترتسم فيها
تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية
فتكون هذه القوى الجسمانية التى اثبتناها آلات للنفس فى ادراكها الجزئيات فنقول
هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان تكون منطبعة
فى الدماغ فان من تخيل بحرا استحال ان تنطبع تلك الصورة العظيمة فى موضع صغير
من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم
الشعور للنفس ولا تثبتون الانطباع لها لزمكم المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة
فى كل الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان
تكتفوا بقوتين احديهما تكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم
ان النفس متى طالعت احدى الخزانتين حصل ادراك تلك المحسوسات لها لكنكم تثبتون
مع ذلك قوى جسمانية اخرى مدركة وهي الحس المشترك والوهم وقوة مبصرة وهي المتخيلة
فعلمنا ان ما ذكرتموه من التاويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة فى ابطال ما
ذكروه ولنا كلام كثير فى هذه المسئلة مذكور فى المباحث المشرقية وفى كتاب الملخص
لكن فيما اوردناه ههنا كفاية للمنصف المسئلة الرابعة فى درجات النفس الانسانية
وفيها فصل واحد الشرح واعلم ان هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيل التنصيف

الجزء

الجزء التفسير انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده فى تعديد قوى
النفس الانسانية وانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية
المذكورة اختلاف بالنوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما
الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين
المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك لا يقتضي الاختلاف
بالماهية فى الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما
عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التى لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهي
المسماة بالعقل العملي وهذه القوة هي التى تستنبط الراي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان
ليتوصل بذلك الفعل الى اغراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية
وذائعة وتجربية ويستعان من هذه القوى بالعقل النظري فى الراي الكلي الى ان ينتقل
به الى الجزئي اقول هذا الكلام تلويح بان النفس مدركة للجزئيات ومما اعترف بذلك
يعتمد عليه اثبات القوى الباطنة التى ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية
فهي القوة التى تحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة
المرتبة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا تكون الصور حاصلة
مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة تسمى بالعقل الهيولاني تشبيها بالهيولى المرتبة الثانية
ان يحصل لها العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما ان تكون بحيث لا يحصل
الا عند الحد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون عند الاجماع
والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو المسمى بالترتيبية واما القسم
الثاني وهو ان يحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس
ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فرض له طرفان و
واسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو البليد واما الواسطة فهو العقل
بالملكة وهي الدرجات واما الطرف الاعلى فهو القوة القدسية المسرعة البالغة
وهي التى يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها
الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال فهو المرتبة الثالثة من مراتب
العقل النظري فهو ان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور

على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا وأما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس
ان تستحضر المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى
اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان بحيث يقدر على
استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل
الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد
فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل متقدما على الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر مراتب القوة النظرية واما قوله
والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولاني الى الملكة هو العقل الفعال وهو
النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل
ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره
لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها
من الهيولانية الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده
ههنا الثاني انه لما اجرى هذه المراتب من النفس تفسير القول تبارك وتعالى مثل
نوره كمشكوة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليبين انه هو المراد
بالنار في قوله ولو لم تمسسه نار قال فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي منه
بحث واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن
وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني مجرد هذا الاستعداد
عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح وتكون الاضافات
هذه الاسامي واقعة عليها بحسب الحاصل من هذه الصفات والاحوال وان كان
المراد ان جوهر النفس موصوف بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى
لاجلها استعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لمدعي هذه القوة من الدلالة عليها
وبالله التوفيق **المسئلة الخامسة** في الفرق بين الفكر والحدس وما يتصل بها من احكام **تتمة**
لعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع الجواب **التفسير** لما ذكر
في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد

يكون

يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين
ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان في امر آخر فالذي
يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب
واما الذي يفترقان فيه فهو ان الفكر يوضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط
الذي ينتجه ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده
وحينئذ انبت فكره واما في الحدس يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور
بالوسط متاخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتاخر
عن حصول الشوق الى النتيجة الا قليلا وفي الفكر يتاخر كثيرا **المسئلة السادسة** في اثبات
القوة القدسية وبيانه مذكور في اربعة فصول **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة
على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الجواب **التفسير** لما بين الفرق بين
الفكر والحدس وكان قد ذكر ان انتقال الحدس قد يكون بالغاية بها والنفس التي لها ذلك
هي المسماة بالنفس القدسية اراد الان ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه
ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه
تارة بالان واخرى باللم والذي ذكره في هذا الفصل حجة الان عليه فنقول القوة
القدسية نوع من انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس اولا ثم ان العلم بوجود
الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى ذكاء اذا جرب احوال نفسه
فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور بشيء من غير تقدم طلب منه ليحصل ذلك
الشعور واما اثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ان للناس في
الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيده الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة
قليلة ومنهم من هو انقص من ذلك ويكون بحيث يتفق له الحدس فكما انا نرى في
جانب النقصان تنتهي الامر الى من لا حدس له فوجب ان نعتقد ان في جانب الزيادة
يمكن الانتهاء الى الغني في اكثر احواله عن التعلم والتفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها
على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في
طرف النقصان الى عدم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس فيها

عظيم

ان نسبة الحدس الى الفكر ويقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل
وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والجواب على الوجهين ضعيف
لا انها من التمثيلات والمعتمد في باب اثبات القوة القدسية ان يقال لا شك ان التصديقات
النظرية تنتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات
اجزائها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء متوقف على تصور الكل والجزء والاعظم ولا شك ان
النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لم تتوقف على
التعلم من معلم فلان لا تتوقف معرفات تلك التصديقات على تعليم معلم كان اولى ثم ان التصديقات
البديهية هي التي يكون تصور اجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية
يمكنها ان تتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولية ثم هذه القضايا الاولية غير
متنافية بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري
لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها
حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير
تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركبها يلزم منها علوم اخر نظرية فاذن مقتضى ما
ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على
اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة
الوهم والخيال معارضة لذلك فثبت ان مقتضى الفطرة الاصلية هو الحدس القوي
وان الحاجة الى الفكر لاجل العوارض الخارجية ولهذا قال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم الى اخره البحث لما بين ان الانسان
قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك
العلوم ولا شك ان لتلك العلوم سببا مؤثرا فيها فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج
الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات والحاصل
هذا الفصل يشتمل على الوجه الثاني للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات
هذا المطلوب مبني على مقدمات اولها ان الشيء الذي منا نحن فيه العلوم العقلية
ليس بجسم ولا جسماني وانما نحتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة
تحفظ فيها الصور المنمحية عن النفس وثانيها ان الادراكات الحسية الباطنة حاصلة

لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة تحفظ فيها الصور المنمحية
وثالثها ان شعور القوة بما تدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله
اذا انت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عادت والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك
غير تمثلها ولقائل ان يقول انما يلزم ذلك ولا يكفي في ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل
الانكار لا سيما وقد مضت الادلة الناطقة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة
حتى يتبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن
ان تكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها لها الا نفس حصولها فيها فيجب عقلتها
عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة تحفظ فيها
... الوهم خزانته الحافظة ثم ان ما
... لان تلك الصور تحفظ في خزانة
... صارت تلك الامور لا يحتاج حاضر
... الوهم على مطالعتها والتكلف الثاني
... الا بتجشم كسب جديد ولقائل ان يقول
... لان انها بتقدير الصحة ناقضة
... تكون منحفظة في الخزانة اذا لم يكن
... من شعور لها بهذا الصور المحسوسة
... فيما حين ما تكون في الحس المشترك
... حصول ذلك الشيء له والا كانت الخزانة
... الشعور ليس عبارة عن حصول
... ليس لها قوة شعور فنقول ان كان
... الحصول وحينئذ يعود الالزام و
ان كان غيره فقد توجه الكلام ولقائل ان يقول ان هذه الصور في النفس كونها شاعرة بها
فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان خزانة
القوة يجب ان تكون مغايرة للقوة وهذه المقدمة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة
في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم اخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين

... ١٢٤٦ ...

صح ان يكون لها خزانتان مغايرتان لهما واما النفس الناطقة فلما لم تكن جسمانية استحال
ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احديهما
تكون مدركة والاخرى تكون خزانة لها كما ان لها قوتين عملية ونظرية فنقول القوة التي
هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها
كانت الصور الموجودة في تلك القوة التي هي فيها خزانة موجودة للنفس فيعود
المحال وان لم تكن موجودة في النفس كانت شيا مباينا عن النفس فيجب ان لا تكون جسما
ولا جسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون ذلك هو الذي نطلبه واذا
ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في
استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال الصور العقلية
عن العقل قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك
وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لان تلك المعاني
كانت محفوظة في قوة هي خزانة للوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة
وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان تكون باقية في النفس عند غفلة النفس
عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصورة العقلية موجودة
فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور
العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شي اخر اما الى البدن
واما الى صورة اخرى زالت الصورة التي عنه ولا ومنه الا النفس الى المراة المتخيلة فانه متى
حوذي بها شي اخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشي الذي منه يفيض على
نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنحرر
هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيا فقد حصلت حقيقته فينا فاذا
غبنا عن ذلك المعلوم استحال ان تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول
تلك الصورة في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية في النفس استحال ان لا تكون النفس
شاعرة بها فثبت ان تلك الصورة اما ان تكون منحفظة في قوة اخرى هي خزانة لانفسنا
وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في انفسنا كانت الصور الموجودة فيها
موجودة في انفسنا فيعود المحال وان لم تكن موجودة في نفوسنا فهي موجودة مباين
عن

عن نفوسنا فيجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصورة على نفوسنا عند اتصال نفوسنا
به وذلك الشي يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول
اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب
يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى شي
من المقدمات المذكورة لان محل العلوم سوا كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض
وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب وهذا ظاهر
لا شك فيه انما الشك في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال
ذلك وباي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه
العلوم يجب ان تكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون
مجردا وهاتان المقدمتان لا بد له من البرهان فانه ليس كل شي اثر في شي وجب ان
يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث كل الحوادث
في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير افترى انه يجب ان يكون موصوفا بكل
الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشي موثرا في الشي ان
يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما و
اما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطي للعلم يجب ان يكون عالما لكن
لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا فلم لا يجوز ان يكون سبب حدوث
هذه الصور جوهرا نفسانيا اعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في جسم
الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عاقلا فيجوز
ان يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس المعلم او نفس انسان اخر او شي من
النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلي مجرد
من كل الوجوه ويكون هو السبب لحدوث هذه العلوم فينا فقد ظهر ان المقدمات
المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة
وههنا بحث اخر وهو ان ما ذكروه لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين
الوهم فان المعاني التي يدركها الوهم اذا صارت مخزونة مجردة فانا لا نعني بذلك ان تلك الامور
التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور

والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فانا
لا نقول ان تلك الصور الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه
يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى
مطالعته فانه لا بد ههنا من شيء مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون
حدوث تلك المعاني الوهمية في الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك
المباين واعني به اتصال استعداد اما يحدث فيه بسبب من الاسباب الخارجية لاجله
يحدث من ذلك المباين تلك الصور فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى
من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخر واعلم ان السبيل الى اثبات العقل
الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك السبب يجب ان
لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سبق ان الجسم والجسماني لا يمكن ان يكون موجدا واذا
كان مجردا قائما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره فالطرق المذكورة في
هذه المسئلة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا بد
من شيء اخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماتها
بحث طويل **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني الى الخ **التفسير**
لما بين ان صيرورة النفس عاقلة بالاشياء بعدما لم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل
الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث فلا بد له من علة لا جرم تكلم ههنا في علة ذلك
الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا
تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة فاعلية وهي العقل الهيولاني وعلة
كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر
النفس يكون لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فلا يحصل
للنفس الا اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضرها وكونها كذلك
انما يكون عند ما يتمكن من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل **اشارة** كثرة تصرفات
النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية الى الخ **التفسير** لما ذكر ان العقل بالملكة
قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان
للنفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك

التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف تتصرف فيها بل تصرفها في تلك
الصور والمعاني انما يكون باستخدام القوة الوهمية وبواسطة ذلك تستخدم القوة المفكرة
واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في المعاني المخزونة في الذاكرة على هذا الوجه
يكون سببا لان تقبل النفس مستعدة لقبول الصور العقلية عن الجوهر المفارق وانما
قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك
الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا
فانا نجد من انفسنا انا متى فكرنا حصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على ان التصرف في
تلك الجزئيات باستخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم ان تخصيص
قبول النفس لصورة عقلية دون اخرى تارة تكون لاجل ان التصرف في هذه الجزئيات
يفيد ذلك التخصيص وتارة تكون لاجل ان التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك
التخصيص ولقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية
فقد بطل القول بعدم القوى وبطل القول بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها
استحال التصرف فيها لان من لا يعلم الشيء استحال ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما
كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى اخر مدركة للمعاني الجزئية
ثم ان النفس تريد ان تتصرف القوة المفكرة التي لا تعلمها الا على وجه كلي في تلك الصور
والمعاني التي لا تعلمها الا على وجه كلي فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي
للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية لانا نقول لما علمت ان في البدن
الذي لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان تعلم ماهية كل واحد من تلك الجزئيات التي
ادركتها تلك القوة او لا تعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم
بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يكفيها في اكتساب العلم
النظري وان لم تكن عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة
في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة في التصرف
في امور مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة
فلو لم تعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس
ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فمن المحال علمها بماهيات تلك الاشياء التي مرت المفكرة

بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشيا وعلمها بها يكفيها في اكتساب العلم
المطلوب فعلى هذا التقرير يستحيل انتفاع النفس بالقوى المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات
اغا لورد لان الشيخ فرق الافضلا على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد في كل هذه الافعال
بان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل ان كل هذه الادراكات للنفس فقد
تخلص من هذه الكلمات وبالله التوفيق **المسلك السابع** في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا
جسمانية **اشارة** انه اشتهيت الان ان يتضح لك ان الشي المعقول لا يرتسم في منقسم ولا
في ذي وضع فاسمع الحجة **التفسير** لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية
ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى اثباته بالبرهان فذكرها هنا برهانا واحدا ليتضح منه
ما بناه عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسئلة النفس لان ايراد مسئلة تجرد النفس
في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط فاذا عرفت ذلك فنقول الشي
الذي لا يكون منقسما قد تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنتها له صيرورته منقسما ولكن
بشرط ان لا تكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع فاما اذا كانت تلك الامور متميزة
في الوضع مثل اجزا البلقة فان السواد متميز في الوضع والاشارة عن البياض فحينئذ
الكثرة يستحيل ان تكون مقارنة لشي لا يقبل الانقسام او يقارنها شي لا يقبل الانقسام ثم
ان الشيخ لما صحح هذه الدعوى ما بحجة ولا بد منها فنقول الشي المنقسم في الوضع لو قارنه شي غير
منقسم لا يخلو اما ان يوجد في اجزا ذلك المنقسم شي من غير المنقسم او لا يوجد فان لم يوجد كان
جميع اجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن مقارنا هذا خلف وان وجد
في تلك الاجزا شي من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه في كل
واحد واحد من تلك الاجزا او يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد منه في الجزء الاخر
والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشي حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل
مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزا غير متناهية واما ثانيا فلان
ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لا يمكن الا ان يكون مقارنا لكل
واحد من اجزا ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزا ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذن غير
موجود في شي من اجزا المنقسم والثاني ايضا باطل لانه اذا كان الموجود في كل واحد
من الاجزا غير ما وجد في الاخر لم يكن الشي الواحد حاصلا في المنقسم بل اما اشيا

كثيرة او اجزا شي واحد وعلى التقديرين فيخرج منه ان الشي الواحد لا يقارن شيئا منقسما في
الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي ان كانت
متحيزة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزا وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو مبطل اصل البرهان
لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من المعلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز
منقسم فاذن محل العلوم ليس بشي متحيز لامتناع اتحاد المتحيز فاذا اثبتنا متحيزا غير منقسم
بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسما عاد
الالزام ولزم الانتها الى الجزء الذي لا يتجزى او قيام كل عرض بعرض الى غير النهاية ومع
تلك فلا بد من محل غني عن محل اخر واغا لو كانت الاعراض لا متناهية او غير المتناهية
موجودة لا في محل فحينئذ لا تكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون للخط المتناهي
نهاية هذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشي في المنقسم
كونه منقسما وعند هذا لا يندفع ما قيل من ان النقطة وان كانت حالة في المحل الا
انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل اذا كان ساريا فيه
لانه يمكن ان يقال اذا جوزتم ان لا ينقسم الحال لانقسام المحل لاحتمال ان ذلك الحلول حلول
مخصوص لا يقتضي الانقسام لم يمكنكم القطع على ان العلم الحال في الجسم لا ينقسم بانقسامه
لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه السريان وبالجملة فيكون حالا فيه حلولا
لا يقتضي الانقسام وحينئذ تبطل الحجة والجواب ان يجيب فيقول ان النقطة نهاية الخط
وهي امر عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي او عدمي
طويل وان كان الاظهر المشهور كونها وجودية ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير
قابل للقسمة مع انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم
بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف بدن الاب وثلثها قائم
بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود صفة نصف وثلث وربع و
كذلك التربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع و
للمستدير نصف وثلث وربع واما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف وثلث وربع
فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال ان الوحدة الجسمانية قابلة للقسمة العرضية
وسنبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة والتربيع

فاما ان يلزم كونها متحيزة او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة
للمشهور من مذاهب الحكماء لكن دفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا في بيان
ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم
فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه
واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة
الحقائق او متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء الا انها
من اجزاء مختلفة الحقائق والا لزم ان تكون حقيقة ذلك العلم مضمومة من اجزاء غير
متناهية وذلك محال وبتقدير ان لا يكون محالا فانه لا بد وان يكون فيها ما لا يكون
متألفا من اجزاء اخرى فيكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد لا بد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما
دائما الى اقسام مختلفة الطبائع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية
الماهيات فالدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل والحاصل
انه لما ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب **وهم وتنبيه** ولعل قائلا يقول قد يجوز ان تقع الصورة
العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الجواب **التقرير**
هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الى اجزاء مختلفة الطبائع
وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناه فنقول الدليل على فساد
ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزئين متشابهين فلا يخلو اما
ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها صورة عقلية
او لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان
تكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى
الآخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة
عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان تكون ماهية الصورة العقلية مخالفة
لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين في
الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي

هو

هو الصورة صورة يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة
ان كان مطابقا لذلك المعقول كان الجزء مساويا للكل وانه محال وان لم يكن
مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما بذلك المعلوم عند اجتماع
تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء العلم بل اجزاء لما علم او قابله
وكلامنا في جزء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك
المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء
ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل
معلوم كذلك واما ثالثا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة شرطا
لتلك الصورة والجزآن انما يكونان جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك
الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلا
فوجب ان لا تكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من
صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل
وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية
فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولا فلان الانقسام
واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد
من اجزائها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان الحال في جزء
تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية
في بلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك
المحل خارجا عن ماهيتها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان تكون الصورة العقلية
منقسمة بعوارض غريبة مثل الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومثل الزيادة والنقصان
اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة
على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة
ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في محل الكل نقصان لها من مقدارها
فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان
اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها اما اختصاصها بالوضع فظاهر

فثبت ان الصوره الحاله فى الجسم تكون موصوفه بهذه العوارض الغريبه والصوره
العقليه يجب ان تكون مجرده عن اللواحق الغريبه فبطل هذا القسم ايضا وثبت
ان الصوره العقليه يستحيل ان تكون جسمانيه ولقائل ان يقول ان الصوره
العقليه الموجوده فى النفس الجزئيه صوره حاله فى محل معين فبسبب
حلولها فى ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحاله معها فى ذلك
المحل وحدوثها فى ذلك الوقت كل ذلك عوارض واحوال غريبه عن ماهيتها فلمن
استحال ان تلك الصوره فى الجسم لانها تكون حينئذ موصوفه بالعوارض الغريبه فليمتنع حلولها
حلولها فى النفس لانها ايضا تكون موصوفه باللواحق الغريبه وبالجمله فهذه
الادله انما تتم لو كانت الصوره العقليه عند حلولها فى النفس بريه عن اللواحق
الغريبه اما اذا كانت ملحوقه باللواحق الغريبه فى هذه الحاله ايضا سقطت
هذه الدلاله فلئن قالوا المعنى بكون الصوره الحاله فى النفس مجرده انا اذا قطعنا
النظر عن العوارض التى ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهيه
من حيث هى هى امرا ممتازا عن سائر الصفات التى لها وهى بهذا الاعتبار مجرده
فنقول هذا المعنى من التجريد حاصل عندما تكون الصوره حاله فى الجسم فان
الصوره الحاصله اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها
وحلولها فى الجسم كانت مجرده فعلم انه لا يفترق الحال بين كون الصوره جسمانيه
او نفسانيه فى كونها مجرده او غير مجرده واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز ان
يكون فى العقل صوره كليه مجرده وبينا ان الكلى المجرد ليس الا الجزء المشترك
بين الاشيا الموجوده فى الخارج وان اطلاق لفظ الكلى والمجرد على التعقل فمجاز
ومن الشكوك على هذه الحجه انه لما كان البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا القدر
لو صح كان كافيا فى افاده المطلوب لانا نقول كل عرض حل فى المتحيز فلابد وان
يكون له وضع واليه اشاره بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق
لكن الصوره العقليه مجرده عن اللواحق فيجب ان لا تكون حاله فى الجسم فهذا القدر
لو صح لكفى فى بيان تجرد النفس من غير حاجه الى بيان ان الصوره العقليه تنقسم
بانقسام محلها ام لا فان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام فى تتميم هذه الحجه

الاولى

والاولى عندى فى تقرير هذه الحجه ان يقال كل ما يحل فى الجسم ينقسم بانقسامه فنقول
والعلم بالاشيا البسيطه يستحيل ان ينقسم والا لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك
المعلوم او لا يكون فان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزا اما ان
تحدث الكيفيه المسماه بالعلم او لا تحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم
اصلا وهذا خلف وان حدثت لم يكن تلك الاجزا اجزا للعلم المتعلق بذلك المعلوم
بل اجزا اما القابله او فاعله وكلامنا فى جزء العلم واما ان ما كان جزء العلم علما
بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشى مثلا لكله
من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال
فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطه غير جسمانى فمحله ليس بجسم ولا جسمانى وهو
المطلوب فهذا هو الوجه الذى يجب ان يحرر البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه
فى الشفا وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من الهيئتين لكنا
شرطا مع الاخير فى استتمام تصور المعقول فهما مباينان له مباينه الشرط للمشروط فالجواب
انا بينا ان الصوره العقليه لو كانت قابله للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون
شرطا لتحقق تلك الصوره او لا يكون وابطلنا كونه شرطا للوجود بكلمه فهذا الكلام
هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلاثه واما قوله وايضا فيكون للمعقول الذى
انما يعقل بشرطين هما جزاه منشا فالمراد منه ما قررناه فى الوجه الثانى واما قوله
وايضا فانه قبل وقوع القسمه يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه ما قررناه فى
الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصوره المعقوله عند القسم المفروضه
صارت معقوله مع ما ليس له مدخل فى تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصوره
المعقوله مجرده عن اللواحق الغريبه فاذن هى بعد ملابسه لها فاعلم ان المراد منه ان
ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا فى كون تلك الصوره معقوله كان ذلك لاحقا غريبا
فتكون الصوره العقليه موصوفه بلواحق غريبه وذلك باطل واما قوله وكيف لا
وهى عارضه لها بسبب مادتها قد فى قسمته بلا ريب فان اخر القسمين هو حافظ النوع
الصوره الذى كان متشابها فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه فى الوجه الثانى فى بيان ان الصوره
العقليه موصوفه بالعوارض الغريبه فان محلها اذا كان ذا مقدار وجب انقسامها بسبب

انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله في اقوام بلاغ يعني ان تلك الصورة العقلية بلا غاء وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالا في جزء محلها فاذا كان جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيا ايضا بحفظ الصورة الصورة اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطبائع كان طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا بحفظ شيء كان وافيا بحفظ مثله واما قوله فالصورة التي جردناها معناه بعد هذه غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليس هي الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض الغريبة على ما بيناه لكن الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة ويستحيل كونها جسمانية واما قوله واما الصورة الحسية والخيالية فمفتقرة ملاحظة النفس لها الى اجزاء جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيات غريبة مادية الى ان يكون بعضها وبعضها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد من الفرق هو الادراكات العقلية وهي الادراكات الحسية والخيالية وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور ولاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيات قريبة الى ان تكون نفسها وهو المراد من الرسم والوسم منطبقا في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع فيه الاشيا المتباينة في الوضع ولقائل ان يقول ليس ان الجزء الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهذا ان ما ذكرتم يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية لكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية لان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لا تتوقف على ملاحظتها لاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي او الوحداني بالفصول المنوعة او الاخرى التفسير لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن ان تنقسم الى اقسام متشابهة الطبائع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجسمية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان هو حصة الفرس واحدهما مثل

الثاني فان طبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين مساو للكل في تمام الماهية فقد ثبت ان الماهية المجردة يمكن انقسامها الى اجزاء متساوية الطبائع وذلك الامر مع ما ذكرنا ان الصورة المجردة لا يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة كانقسام الانسان بكونه مركبا او غير ذلك والجواب عنه ان نقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان تنقسم الماهية انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق فان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجهات ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الاجزاء الجزئيات في تمام الذات ولنرجع الى الشرح المتن اما قوله في الجواب نعم قد يجوز ذلك ولكن تكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنسي بالفصول هو ان نفرق كل كلي وان يفرق الفصل بالجنسي فيحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة الاولى التي هي الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته الى معقولات نوعية تكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنسي بل لا بد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء تكون ماهية كل واحد منها مساوية لماهية الكل واما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس

الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو انقسام الكل الى الاجزاء واما لو
ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان
غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو
اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المشكك لو قال لم لا يجوز
ان تنقسم الصورة العقلية انقساما كليا الى جزئياته لكان غير الشك الذي ذكره
اولا حيث قال لم لا يجوز ان ينقسم الى اجزاء متشابهة اللهم الا ان يترك الشك الاول
ويقول لم لا يجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات لكنا نقول
له حينئذ انا بينا ان الجزئي الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل باقتران كلي مثل النوع
فانه انما يحصل من الفصل اقتران بالجنس واذا كان كذلك كان كل واحد من ذينك
الجزئين هو البسيط الذي كلامنا فيه وبالله التوفيق **المسئلة الثامنة** في ان كل مجرد
فهو عقل وعاقل ومعقول وفيه اربعة فصول **اشارات** انك تعلم ان كل شيء يعقل
شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته الحكم **النفس**
المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا برهانه ان
المجرد ان لم يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع
عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من
يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه
ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية
واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بالشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده
محال فليفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بالشيء انه علم ان ذاته موصوفة
بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة
ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب ان يكون
عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما
بذاته فقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم وهو ان كل مجرد فانه لا يمتنع
عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وكل ما صح
ان يكون معقولا وحده صح ان تكون معقولة مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح

ان تقارن ماهية ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي حصول ماهياتها في
العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية اخرى فيكون تلك
الماهية بحيث يصح ان تقارنها ماهية اخرى فاما ان يتوقف على حصولها في الجوهر
الفاعل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو
توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو
نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود
الشيء متاخر عن صحة وجوده لان صحة وجوده متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة
مقارنة غيرها لتلك الماهية المجردة لا تتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك
الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل او في الخارج فانه
يصح ان يقارنها غيرها ولا معنى للتعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة
فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها سائر الماهيات
ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره فهذا تمام هذه الحجة وللقائل ان يقول اما
قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان
كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر على اصولكم لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو
فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس هاهنا شيء واحد يكون مدركا
للانسان الكلي والانسان الجزئي المشخص لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك
للجزئيات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم و
لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره اما قوله ان
كل ماهية فانها يصح ان تكون معقولة قلنا ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية
فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم ينقلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك وحقيقة الباري تعالى
وتقدس غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى الجسمانية الفعالة
والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية والاضافية
واذا كان اعتمادنا في صحة ان تقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على انا نعقلها
مع ماهية اخرى فمتى ثبت انا لم نعقل حقائق المفارقات لا يمكننا الجزم بانه يصح

ان يقارنها غيرها فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على انا نعقل حقيقة الاله تعالى ح
يتم هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات
ليس بالاشتراك اللفظي بل الاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة
واحدة في الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود متصورة تصورا اوليا فانا نعلم
بالضرورة كونها موجودين والموجود جزء من وجودنا فالوجود الذي هو جزء من
الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري
تعالى مساويا لوجود الممكنات وماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة
وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا نذل على انه يستحيل ان يكون وجوده
مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فحينئذ يلزم ان يكون حقيقة الباري
تعالى معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل معلوم الوجود في الواجب والممكن امرا
واحدا وزعم ان ذلك المفهوم غير مقارن في حق الباري تعالى لماهية اخرى بعد ان
زعم ان الوجود اولي التصور لزمه القطع بان حقيقة الباري تعالى وتقدس اولية
التصور ولكن البيان في صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد
مع ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا لماهية اعتقاد باطل خطا ونقرر
حد فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات
الثلث يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة
بذلك ايضا فان شنعهم هاهنا التسبب بتلك المقدمات في انتاج شيء هم يعترفون بفساده
ثم ولئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معلومة فلم
قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده صح ان يصح ان يكون معقولا مع غيره فلعل هناك من الماهيات
المجردة ما لا يصح ان يعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر
بديهته ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان وبتقدير ان نساعد على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل
ما عداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن هذا
المقام ليس ببديهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء
ان صح تعقله مع تعقل بعض سائر الاشياء ثم ولئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة

فانها

فانها يمكن ان تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون
ماهيتها مقارنة لماهية غيرها بل لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم
في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه بعد ثم ولئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية
مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة
لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس او يقال
ان وجودها الخارجي يكون مانعا من ذلك واما قوله لو توقفت صحة هذه المقارنة على
حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم تاخر صحة
الشيء عن وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشيء لغيره على
اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال المحل وثانيها مقارنة المحل الحال وثالثها مقارنة
الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على
ذينك الشيئين ان مقارنتهما مقارنة حالين في محل واحد واذا راينا شيئا حل في محل عرفنا
بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وعرفنا ايضا انه يصح الحال المحل
على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل الحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كلها
انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لا شك ان الشيء الذي يصح عليه
نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك
والعرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال المحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر
يصح ان تقارن غيرها مقارنة المحل الحال من غير عكس واذا ثبت ذلك فنقول انه لما ثبت
بالحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا
ان الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد فاذا اردنا
ان نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل
لم يكفنا في هذا قوله انما صحة مقارنتها الجوهر القابل لا يتوقف على حصولها فيه
لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها للحال في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع
الاول من المقارنة على حصول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة
على حصول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها مع محل فيها
لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة

اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل
للحال فقد تلخص ان الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ثم ولئن وقعت
المساعدة على ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم
من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية
فان الانسان الذهني حال في المحل ومحتاج الى الموضع والانسان الخارجي قائم بذاته حساس
متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمس والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا انه ليس كل ما
صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا
يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية
كذلك ثم ولئن وقعت المساعدة على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها
المقارنة لكنه لا يجوز ان يلزم لازم يمنع من ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل
كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان تكون مستعدة لقبول فصل الفرس
الا ان فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك وكذلك ههنا يجوز
ان تكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان تقارنها غيرها الا انه يلزمها
حالة هي لازمة تمنع من ذلك ويمكن ان يجاب عنه بانا بينا انه لا مانع من التعقل
الا المادة وكلامنا في المجرد فاذن ليس ههنا ما يمنع من صحة هذه المقارنة ولكن يعلم
ضعف هذا الجواب ثم ولئن وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر
الماهيات على الاطلاق ولكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون المجرد عالما عاقلا
بل لو ثبت ان الادراك والعلم هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن
الاشكال ما مضى فهذا جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الان الى شرح المتن اما
قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان
كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ
الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل لكنها تكون لا محالة مقارنة
للعدم لان لفظة القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة
طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه
عقل فان من الاشياء ما يكون تعقله لكونه عاقلا بالفعل المحض ويكون منها ما هو

القوة

القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه وجواهر المفارقات واذا كان كذلك لم يجز
ان يقال ان كل من عقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان
يقال من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الامكان
الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالباري
تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا واما قوله و
ذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته
موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شيء بشيء فانه لا بد وان يعرف الموصوف
والصفة معا وقد بينا ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية الا انها لا تستمر على مذهبه
واعلم ان على اللفظ استدراكا وهو ان قوله وذلك عقل منه لذاته يوهم ان عقل الشيء
لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان علمي باني عالم بشيء يتعلق بنسبة
مخصوصة بين ذاتي وبين المعلوم بشيء والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من
المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب ان يقال
علمي بكوني عالما بشيء يتضمن او يستلزم علمي بذاتي واما قوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته فهو نتيجة للمقدمتين المذكورتين وترتيب القياس هكذا كل ما عقل شيئا فله
ان يعقل كونه عاقلا لذلك الشيء وكل ما كان كذلك فهو يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا
له ان يعقل ذاته واما قوله كل ما يعقل فمن شانه ماهيته ان تقارن معقولا اخر
فالمراد منه بيان ان كل ما صح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن ماهيته ماهية
معقولة اخرى واما قوله ولذلك تعقل مع غيره وانما يعقلها القوة العاقلة بالمقارنة
فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون معقولا
في نفسه صح ان يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر
العاقل وذلك هو المقارنة واما قوله فان كان مما يقوم بذاته ولا مانع له من حقيقته
ان يقارن المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت ان المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقارنها
غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قائمة بذاتها وجب ان يصح
عليها ان تقارنها تلك الماهيات لانا لما عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية
يصح ان يقارنها سائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن

او في الخارج وجب ان يصح عليها تلك المقارنة ثم نتبين ههنا ان تلك الصحة عندهم موقوفة
على الوجود الذهني ولا يمتنع ههنا الوجود الخارجي لانا افردنا فصلا للكلام على ذلك
على ما سياتي ان شاء الله تعالى واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود عن مقارنة
امور كما نعيد عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان فالمراد ان تلك الماهية يجب ان
يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهي المادة
وعلائقها على ما مر وان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كان
حقيقة ما يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية لها وكان ذلك لها بالامكان
وفي ضمن ذلك امكان عقلها لذاته فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقلها
لذاته ليس جزءا من عقلها لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمن الشيء بل الصواب
ان يقال ومن لوازم عقلها لغيره امكان عقلها لذاته للزوم العلة معلولها وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل اعني العقل الفاعل
الجاحد النقض هنا شك اورده على قوله الشيء المجرد متى قارن غيره وجب ان يصير
عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصور العقلية المجتمعة في العقل كل واحدة
منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها
هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم العقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل
واحدة من الصور ليس مستقلا في الوجود قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن
شيء منها قابلا للصور المجردة لها بل امثال هذه الصور اذا قارنها صورة
اخرى فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى
من العكس بل هو ان يكون كل واحدة منها مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة
منها حالة في الاخرى ومحلا لها وهو محال فلا يرتسم ولا واحدة بالاخرى وهو
المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو المحل القابل لها فثبت ان تلك الماهيات
متى كانت صورا موجودة في العقل فانه لا يرتسم ولا واحدة منها بالاخرى فلا
جرم لم يكن شيء منها عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج
قائمة بلا تهامستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون محلا لما يقارنها فلا جرم
يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس
بان

بان يرتسم واحد منها بالاخرى باولى من العكس فيه اشكال لان تلك الصورة
العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولا فلانها لو كانت
متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة
عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة لكانت
كانت الصور المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور متخالفة في الماهية
لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان النطق
لما كان مخالفا في الماهية للحركة كانت مختلفة الحركة للنطق اولى من العكس فكذا
ههنا ثم ان وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعا
في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور كلها في محلها والمحل فيها
غير متقاربتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان وههنا القسم الثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شيء منها كون المقارن
حاصلا واذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على
تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما تكون
موجودة في الخارج وسقط الاستدلال بالكلية واما قوله ولكن المعنى الذي
كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان
له بالامكان جعله مبصورا فالمراد منه ان كلامنا في تلك الماهية حين ما تكون
موجودة في الخارج وهي حينئذ يمكن ان تكون محلا لسائر الماهيات فلا جرم امكن
كونها عاقلة لتلك الماهية ثم لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل
اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله مبصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة
الماهية للذات مغايرة لتكون تلك الماهية مبصورة لانه حكم بانه بعد حصول
المقارنة يمكن جعله مبصورا ولولا ان المبصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك
ومتى اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلعل مانعا
من حيث شخصيته الجاحد النقض هذا شك اورده على قوله ان الماهية لما صح
عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة

مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث
ان احدهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان
شرطا لصحة تلك المقارنة او الوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم تحصل
صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما تكون موجودة في الخارج
ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان تقارنها
غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس الماهية او لشيء من لوازمها كانت حاصلة لها
سواء كانت في الذهن او في الخارج وسقط الشك فان كان لا تحصل الا عند كونها
في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة
فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعد له او لم يكن استعداد للشيء
وقد يكون ذلك الشيء وجدت وهذا كله محال وتقرير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل
صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما ان يكون
استعداد المقارنة متاخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل
الشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لا ان
الحصول سابق على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا
ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صح الحدوث بقي ههنا بحثان
الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية
فقد سقط الشك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة
محيطة بطرفي النقيض ولكنها في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية
اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور
وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد
حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انه لما ابطل القسم الثاني وهو ان تكون
تلك الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل فقوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يتبين انه كيف يلزم من قول
من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل ان يكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما

ان يقال ان الصورة المعقولة لو كان استعدادها لان تقارنها صورة اخرى موجودة
في محلها مشروطة بكونها موجودة في العقل لزم تأخر الصحة عن الوجود ولزم نفي
الصحة وثانيهما ان يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لان يقارنها غيرها
مشروطا بكونها ذهنية لزم الاحتمالان فاما الاحتمال الاول فباطل لانه لا يلزم
من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولها في ذلك المحل تأخر الصحة عن
الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة
مقارنتهما على هذا الوجه لا تتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه
فانه قد يوجد احد الصورتين مع عدم الاخرى وفي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة
ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكره من هذا الاحتمال واما الثاني
فحق لكنه غير نافع في هذا المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق
المقارنة لو توقف على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة
فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما بيان انه غير
نافع في المطلوب فلان الذي يلزم من هذا الكلام ان لا يتوقف هذا النوع من
المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارنها
غيرها عند وجوده الخارجي مقارنة الحال المحل على ما قررناه مع انه المطلوب الاول
واما قوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى
فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد لما لم يتوقف على كونها موجودة في العقل
لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا لها مطلقا بل من الجائز ان يكون الاستعداد
لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل
ان العلم بالنتائج بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا
واما قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل فانه لم يكن
لخروج الى الفعل فالمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي فاعلم
ان المراد منه جواب عن شك عسى ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال هب
انكم بينتم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان
ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل ان يوجد هو بعينه في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا

مابين تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة
بل اكثر ما في الباب ان يقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية
ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية يجب
صحتها عليها حين كانت خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم احد الامرين الا بالبناء على
ان حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان
الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس نظراً الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف
انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس
وهو الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والا لصح ان ينقلب الحيوان
الذي هو انسان فرساً وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعداً لشيء
كون مثله مستعداً لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصور الذهنية
صحة المقارنة على الموجود الخارجي واجاب عنه بان نسلم ان الطبيعة الجنسية
مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل لها ابداً ولكن المستعد لا يمكن لا
يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا عرفنا بان الاستعداد الحاصل
للمعنى الجنسي لازم له ابداً فلنتعرض بذلك في الطبيعة النوعية اولى لكون
الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب
الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد
من الانواع فالحيوان الذي هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم
ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقاً بل من جانب الناطق
ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانعة من مقارنة الصهال لذلك الحيوان
فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال للحيوان الذي هو حصة الانسان بعد
ان كان ذلك الحيوان نظراً الى كونه حيواناً قابلاً لمقارنة الصهال فان قيل يجوز
ان تكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم
مانعاً من صحة ان يقارنها شيء من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى على
انه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان
يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا

غاية الكلام في هذا الموضع واعلم انا لما بينا انه لا مانع الا المادة بالبناء على ان الادراك
هو نفس المقارنة تكون الكلام في هذا الفصل على ما عرفته **تنبيه** انك اذا حصلت ما
اصلته لك في الجزء **النفس** لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم بالمفترق فانه يمكن ان
يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت ان كل مجرد فانه يجب ان يحصل كل ما لم
يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلاً لغيره
ولنفسه لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا
شك فيه **القسم الثالث** في احكام القوى المحركة من قوى النفس قال الشيخ الرئيس
تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس **النفس** لما اورد فيما مضى من هذا النمط من
احكام القوى المدركة ما اراده لائقاً بهذا الكتاب انتقل الآن الى بيان احكام القوى
الثانية من قوى النفس وهي القوى المحركة وفيه مسائل اربع **المسئلة الاولى** في اقسام
القوى النباتية وفصل واحد **اشارة** اما حركات حفظ البدن وتوليد مثله فهي
تصرفات في مادة الغذاء الى اخره **النفس** القوى النفسانية المحركة اما ان تكون
للاجسام العنصرية او للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان تكون محركة لها من
غير شعور او مع شعور والاول تسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء
بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهي ثلثة احدها
القوى التي يكون المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من
افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من افعالها توليد المثل
فاما القوى الاولى فهي الغاذية وهي التي تتصرف في مادة الغذاء لتحيلها الى
مشابهة البدن بدل ما يتحلل واعلم ان الغذاء الحقيقي هو الدم ومادته الاطعمة
والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف في مادة الغذاء اعني في المطعوم والمشروب
لتجعلها شبيهة بالبدن فتصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة
الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة للمهضوم
والدافعة للثفل واما القوة الثانية فهي المنمية وهي التي تزيد في جواهر الاعضاء
على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي فيتم بها الخلق و فرق بين الاغتذاء و
النماء فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة

في الاقطار ع

فمنها المولده وهي التي تاخذ فضلا من الغذا الحقيقي وتجعله ماده ومبدا لشخص اخر
واذا عرفت ذلك فنقول اما القوه المولده فانها انما تكمل بعد فعل القوتين ستخدمه
لها لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولده حلاوه اى زمانا طويلا وستقوى الغاذيه
عامله الى ان تعجز فيجي الاجل والوجه في عجزها انها لا تقوى بان يورد مثل ما يتحلل فيصير
الموت ضروريا واعلم ان لنا في هذه القوى النباتيه ابحاثا عميقه لخصناها في
الملخص **المسله الثانيه في القوى المحركه الاختياريه فصل واحد اشاره** واما المحركات
الاختياريه فهي اسد نفسانيه المواخذه **التفسير** مراتب المحركات الاختياريه اربع
فان الانسان اذا عقل او توهم او تخيل امرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا
او لذيذا لما يجب الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث الشهوه حينيذ وهي قوه
جاذبه للنفع وان كان ضارا او مولما كما يجب الامر في نفسه او في اعتقاده
انبعث الغضب وهي قوه دافعه للموذي ثم يتبع ايهما كان اعني الشهوه والغضب
وحصول الاجماع وعزم متاكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك
القوى المبثوثه في العضلات لتلك الاعضا وبواسطتها تتحرك الالات فاقرب
المحركات القوه العضليه ويليه الاجماع والعزم ويليه الشهوه والغضب
ويليه التعقل والتخيل والتوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات
اما المرتبه الاولى فهي القوه المبثوثه في العضلات فمن الناس من انكرها وزعم
انه لا معنى لهذه القوه الا المزاج المعتدل الذي للاعضا وهذا عند الفلاسفه باطل
قالوا لان المزاج لا معنى له الا حراره مكسوره وبروده مكسوره وكيف ما كان
فهو من حيث الحراره والبروده فيكون مقتضاه من حيث مقتضاهما لا محاله
ومقتضى هذه القوه لهي من حيث مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوه ليست نفس
المزاج واما المرتبه الثانيه وهي الاجماع فمن الناس من انكره فان الحيوان
متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهم فانه يكفي ذلك في تحريك القوه
المبثوثه في العضلات ولا حاجه الى توسط هذه المرتبه واما المرتبه الثالثه
وهي الشهوه والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوه الا الاراده
الجاذبه لنيل اللذات والغضب لا معنى له الا الاراده الجاذبه للانتقام والاكثرون

فرقوا

فرقوا بينهما فقالوا ان المريض قد يريد شرب الدوا اراده جازمه وان كان لا يشتهيه
واما المرتبه الرابعه فهي الشعور بكون الفعل نافعا او ضارا سوا كان ذلك الشعور
مطابقا او غير مطابق وبعضهم يسمى هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط
الفعل حصول الداعي اي هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل
نافعا او لذيذا فالاكثرون سلموا ذلك قالوا لان القوى المبثوثه في العضلات صالحه
للحركه وضدها فترجح احد المقدورين على الاخر لا بد له من مرجح وهو الداعي والا لزم
ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال ومنهم من قال لا حاجه الى الداعي لان الهارب من
السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك سبيلك
احدهما دون الاخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع ومن المحال ان
يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواهما في جميع الامور فلا
بد وان يسلك احدهما دون الاخر من غير مرجح وكذا العطشان جدا اذا حضر بين يديه **خير**
يديه قدحين من الما متساويان من جميع الوجوه والجائع جدا اذا خير بين كل
رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثله كثيره من هذا الجنس قالوا
لو احتيل في استخراج ما به ترجح احدهما على الاخر فليفرض الاستوا في كل تلك
الامور فان كل صفه حاصله لاحد الشيئين يمكن حصول مثلها للاخر ولا يجوز
ان يقال المرجح هو تعينه وتشخصه الذي لا يمكن ان يثبا ذكره فيه غيره لان المتعلق
غرضه من الماكول والمشروب الماهيه لا التشخصيه فثبت ما ذكرنا ان الفعل لا
يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربعه كثير جدا وللمباحث
فيها عميقه ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح المتن
اما قوله اما المحركات الاختياريه فهي اسد نفسانيه فمعناه ان القوى النباتيه
لما جعلها من القوى النفسانيه مع انها تشبه القوى الطبيعيه في عدم الادراك
والشعور فهذه القوى الاختياريه اولى بان تكون نفسانيه لانها لا تحرك الا
مع الادراك والشعور واما قوله وهي اما مبدا عازم مجمع فاعلم ان هذا اشاره الى
المرتبه الثانيه وهي العزم والاجماع والاراده الجازمه الخاليه عن التردد
واما قوله حدعا وستعلا عن خيال او وهم او عقل فاعلم ان هذا اشاره

الى المرتبة الرابعه واما قوله نبعث منها قوة غضبيه فاعلم ان هذا اشاره الى
المرتبة الثالثه وكانه قال العزم يتبع الخيال او الوهم او العقل حال ما يتبع
احد هذه الثلثه الشهوة او الغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابع للشهوة
والغضب وهما تابعان للخيال او الوهم او العقل واما قوله فيطيع ذلك ما
انبث في العضل من القوى المحركه الخادمه لتلك الامور فاعلم ان معناه اي يطيع
ذلك المبدا العازم الجمع الذي بينا شأنه وصفته هذه القوى المنبثه في العضلات
واعلم ان القوة المحركة في الحقيقه ليست الا هذه القوى العضليه وسائر المراتب
فهي بالحقيقه كالآمر وبالله التوفيق **المسئلة الثالثه** في ان الفلك متحرك بالارادة
فصل واحد **اشارة** الجسم الذي ميل في طباعه مستدير فان حركاته من الحركات
النفسانيه دون الطبيعيه الى آخره **التفسير** لما تكلم في القوى النفسانيه المحركه
للاجرام العنصريه اراد ان يتكلم في القوى النفسانيه المحركة للاجرام الفلكيه وقبل
ذلك تكلم في ان حركات الافلاك نفسانيه ارادية والدليل عليه ان حركاتها
مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فلا كلام
فيه ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لكن
بالقسر لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته
نفسانيه فان تلك الحركه اما ان تكون طبيعيه او قسريه او ارادية وباطل
ان تكون طبيعيه لان كل نقطه تفرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل
اليها فانه يتركها وتركه لها بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعيه
لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا
بالطبع ولما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعيه لا يقال ولو كانت
ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا لانا نقول ذلك جائز في الارادية
لانه اذا كان غرض المتحرك بالارادة امر لا يتم الا بالحركة المستديرة صار المطلوب
في وقت متروكا في وقت اخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات
وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الاخر واما في الحركات الطبيعيه فذلك غير
متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعه واذ ليس هنالك

طبيعه استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية
وبالله التوفيق **المسئلة الرابعه** في اثبات النفوس الفلكيه **مقدمه** المعنى الحسي الى
مثله تتجه الاراده الى آخره **التفسير** لما اثبت ان حركات الافلاك اراديه اراد ان يبين
ان لها محركا هو صاحب ارادة كليه ومحركا آخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم
الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم
مقدمه ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمه امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله
تتجه الاراده الحسيه والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة العقليه واعلم ان
هذه قضيه بينه جدا لان الاراده هي التي سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى
وقد عرفت ان هذه الاراده تابعه للشعور فان كان الامر المشعور به امرا
عقليا كانت الاراده لاجل تحصيل ذلك الامر المتعقل وان كان حسيا كانت
الاراده لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الاراده وثانيهما قوله كل
معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو كلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد
آدم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر لا اشكال فيه **اشارة**
حركة الجسم الاول بالاراده ليست لنفس الحركة الى آخره **التفسير** لما فرغ من تمهيد المقدمه
شرع الآن في بيان ان لحركات الافلاك مبدأ هو صاحب الاراده الكليه والدليل
عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركه اما ان يكون نفس الحركه او غيرها
والاول باطل لان الاراده اما ان تكون جزئيه او كليه فان كانت جزئيه فهي
الاراده الحسيه وان كانت كليه فهي الارادة العقليه فظهر ان كل ارادة
فهي اما حسيه واما عقليه وقد بينا في المقدمه ان الاراده الحسيه متوجهه
الى المعنى الحسي والاراده العقليه متوجهه الى المعنى العقلي لكن الحركه ليست من
الكمالات الحسيه ولا العقليه لان الحركه ماهيتها انها كمال اول لتكون وسيله
الى الكمال الثاني فاذا كانت ماهيتها انها تكون وسيله الى شيء اخر استحال
ان يكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركه امر سوى الحركه
وذلك الامر لا بد وان يكون بالقوة اعني انه لا بد وان يكون معدوما لان تحصيل
الحاصل محال وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع

كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج
الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصى والا لكان اذا حصل اليه
وقف بل وضع معين كلى وكونه معينا لا ينافى كونه كليا لان كل واحد من هذه
الاشخاص المعينة معين فهى مشاركة فى المعينية ومتباينة بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلى وهذا
هو الذى قرره فى المقدمة من ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء
قيد بتخصيص او لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلى وذلك يستدعى
قصدا كليا والقصد الكلى هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية
مبدا هو صاحب ارادة كلية وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو
الوضع وسياتى ان شاء الله تقرير هذا السؤال واما قوله وتحت هذا سر
فاعلم ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة من هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر
فى جميعها ان ههنا سرا لكنه فى ثلثة مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما
فصل القول فيه وفى الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول فى هذا الموضع
والثانى فى اخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال
واما نفس الكل فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بالسلاسل
منها من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكره فى الفصل الرابع عشر من
النمط السادس ايضا حين تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانا
طلبت الحق بالحجاج فهذه فرصة لاح لك سر واضح خفى والرابع ذكره فى الفصل التاسع
من النمط العاشر حيث ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا
ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى
ذلك ففى هذا الموضع صرح بتحقيق ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ادراكات بل
ان للفلك نفسا جسمانية هى صاحبة الارادات الجزئية وعقلا لا يتعلق
اليه بالفلك بل هو جوهر مجرد غنى بذاته عن فى جميع كمالاته عن الفلك واما

النفس الناطقة فهى الجوهر الذى يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبرا
له ليستكمل به كما ان نفسنا الناطقة جوهر مجرد فى ذاته عن البدن لكنها محركة للبدن
ومدبرة له لتستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء انكروها وما قالوا بها والشيخ
مال الى اثباتها ثم انه فى هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه
لانه لما اثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر كلى والمقصود الكلى يستدعى قصدا
كليا والقصد الكلى يستدعى ادراكا كليا وقد ثبت فيما مضى من هذا النمط
ان الادراك الكلى لا يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع
هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسمانى ثم هذا الجوهر ليس هو العقل
المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شى فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل
على ما سنقيم الدلالة عليه ان شاء الله فى اول النمط السادس وكل ما كان
مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية
بهذا الطريق لكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم يبينها على التفصيل كما ذكرناه
ولم يصرح بالنتيجة لا جرم ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا **تنبيه** الذاتى
الكلى لا ينبعث منه شى مخصوص الخ **التفسير** لما فرغ من المطلوب الاول
وهو اثبات ان للفلك مبدا ذا ارادة كلية شرع الان فى المطلوب الثانى وهو
اثبات ان للفلك مبدا ذا ارادة جزئية والدليل عليه وهو ان نسبة الكلى الى
جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلى جزئى اولى من غيره فاما ان
يحصل الكل وهو محال او لا يحصل شى منها وهو المطلوب فثبت ان الذاتى الكلى
لا يصدر عنه شى جزئى وانه لا بد لذلك الجزئى من ارادة جزئية وصاحب الارادة
الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك وللقائل ان يقول ادراك الشى
المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشى المعين والنسبة بين الامرين
لا تتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما فى نفسه فادراك الشى المعين من حيث
انه هو يتوقف على حصول ذلك الشى وحصول احوالنا يتوقف على ايجادنا
لها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا بها من حيث انها
هى لزم الدور واذا لا توجد الا بعد ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد ان

نعلمها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا بعد وجودها فظهر
ما قلنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا
علمنا قطعا انا متى حاولنا فعل حركة خاصة انا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث
هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا يتاتى في الكلية و
اما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك
غير حاصل وذلك يوجب القطع بعد الاستقراء والاختبار بان المؤثر في الفعل
الجزئي هو القصد الكلي وانه انما تخصص لذلك الجزئي بسبب تخصص المحل او الوقت
ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية
لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادثة فانها امور حادثة
جزئية فلا بد لها ايضا من امور اخر حادثة جزئية ثم الكلام فيها كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو محال لاستحالة
حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة او لا دفعة بان يكون كل
سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق و
المعدوم لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه من الفلاسفة ولانه لو جاز
ان تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز ان تكون الحركة الجزئية
السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات هذه
النفس الجسمانية ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد مع الارادة الكلية للحركة
من سبب اخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز ان يقال ذلك السبب هو
تخصيص القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه وهو ان
الفلك يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركاته واذا
كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة
الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت
لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصيص القابل يجوز ان يكون سببا
لحصول المعلول الجسماني فان المبدا لجميع الحوادث في هذا العالم هو العقل الفعال
ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصيص القابل فلم لا يجوز

ههنا

مثله في هذه المسالة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية
فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك لا بد وان تكون جسمانية فلو تقلم ذلك على مذهبكم
المشهور من ان الادراكات الجزئية لا تكون الا بالقوى الجسمانية قدحنا في هذا الاصل
بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا يطعن فيها ثم ان وقعت المساعدة على جميع
ما ذكرتموه لكنه غير مستقيم على اصولكم وذلك لان غرض النفس من تحريك الفلك
التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق لا يمكن الا بعد ادراك المشبه به فاذا
كانت النفس التي هي المحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات
والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق
الى التشبه به فان ما لا يكون معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري
ولئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس
الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول على هذا التقدير ايضا لا
يندفع ما لم يتركوا مذهبهم في شيء من المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك
ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وان يكون صاحب
الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وان يكون قوة جسمانية والنفس
الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك
للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لا بد وان تكون
جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل المجرد مجردة فاذن لا خلاص عن
هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية
او يقال الادراكات الجزئية تصح على الجوهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها
ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك الشوق الى التشبه واي هذه الاقسام
ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقول
في هذا الموضع ولنرجع الى شرح المتن واعلم ان الشيخ ما قرر في هذا الفصل الا ان
الراي الكلي لا ينبعث عنه فعل حركة فاما قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص
جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب فانه لا يتخصص جزء منه دون اخر الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لا

لما كان كليا كان بالنسبه الى كل الجزئيات على السوا فيستحيل ان يوجد بعض
تلك الجزئيات دون البعض لا لمرجح ولقايل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها
ليست امورا حاصله متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون
البعض فاندفع ما ذكره ثم ان سلمنا انه لا بد من مخصص لكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك المخصص هو تعيين القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان لعوم
الحوانيه للغذا انما يريد به ويحصل له غذا جزئي فتنبعث منه اراده حيوانيه
جزئيه وهناك تطلب لغذا بحركته وانما يحصل له على الجهة الجزئيه فاعلم ان
معناه انه اورد سوالا على القاعده المذكوره واجاب عنها والسوال ان يقال
الانسان الحيوان يريد غذا كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الاراده الكليه
تكفي في ان تتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه بانا لا نسلم ان اراده الغذا
الكلي تكفي في تناول الغذا الجزئي بل الحيوان يتخيل غذا جزئيا فتنبعث منه اراده
جزئيه طالبه لذلك الغذا واما قوله وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكره
بل قام مقامه وليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد ان
قايلا لو قال الدليل على ان الاراده الكليه كافيه في تناول الغذا الجزئي ان اي غذا حضر
بدلا عن الاخر قام مقام الاخر في كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان تلك الاراده كليه
واجاب عنه بانا لا نسلم ان الاراده الكليه كافيه بل الحيوان انما يتخيل غذا جزئيا واراده
الا انه لما احس بغذا اخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت به اراده اخرى جزئيه
واما قوله وكذلك في قطع المسافه بتخيل الحدود جزئيه انا ها هنا قصد فمعناه ان
الاراده الكليه لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الاراده الكليه من اراده
للخطوات الجزئيه واما قوله وربما كان ذلك التخيل متقطعا وربما كان متجدد الوجود
نحو تجدد الحركه المستمره على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئيه في التخيل كما
لا يمنع في الحركه فمعناه ان التخيل الجزئي انما كان متقطعا اي ربما انقطع واثبت
فلينقطع الحركه هناك لكن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا اتصل اليه انقطعت
التخيلات الجزئيه الموجبه للحركات الجزئيه وربما لم يكن متقطعا بل كان متجدد الوجود
على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل متشخصا لان هذه التخيلات

كانها

كانها حركات نفسانيه مطابقه للحركات الجسمانيه فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانيه
لا يمنع من تشخصها فكذلك في هذه التخيلات التي هي حركات نفسانيه واما قوله وعقل
هذا انما تتخصص الاراده بشي جزئي حتى تكون والاراده الكليه مقابلها مراد كلي ولا
يجب له تخصص جزئي فمعناه ان الاراده الكليه ما لم تتخصص بشي جزئي لم يظهر
عنها فعل جزئي فان الاراده الكليه مقابلها ومقتضاها مراد كلي والكلي نسبته الى
جميع الجزئيات على السوا فيستحيل ان يحصل فيه تخصيص جزئي واما قوله ونحن ايضا
فربما قضينا قضا كليا من مقدمات كليه فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضا
جزئيا تنبعث منه شوق واراده متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث منه
القوه المحركه الى حركات جزئيه تصير هي مراده لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما
حكمنا حكما كليا بان الشي الفلاني ينبغي ان نفعله ثم نتبع هذا الحكم الكلي حكما اخر
جزئيا ثم يتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فتنبعث القوه المحركه الى ايجاد حركات
جزئيه فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئيه تلك الاراده الكليه ولكنها
لما كانت كافيه بل لا بد معها من الاراده الجزئيه ولقايل ان يقول لا نزاع انه لا بد
من اللذه حصول حركه جزئيه ولكن هذه الاراده ايضا كليه لان الحركه الجزئيه
طبيعه كليه لانه يصح منها ان تكون مقوله على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركه
شخصيه فهي جزئيه فالحركه الجزئيه تتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا
المفهوم كليا فاما قوله فاراده تكون اراده للكلي لا للجزئي بل اراده الجزئي
لا يمكن ان تكون موثره لان اراده الجزئي نسبه خاصه للاراده الى الجزئي و
النسبه متاخره عن المنسوبين فتعلق الاراده الجزئي متاخر عن ذلك الجزئي و
المتاخر عن الشي يستحيل ان يكون موثرا فيه موعد وتنبيه اما الشي الذي تشوقه
الجرم الاول الى الجزء التغير لما ثبت ان المقصود من الحركه الفلكيه امر سواها
وتبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين ليس مقصودا
بالذات بل المقصود بالذات انما هو التشبه بالعقل المفارق وهذا انما سه
من النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعد بان بيانه سيجي فيما بعد ثم انه يعلل ذلك
شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه اعادها

ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد
ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم ان قنع بالدعوى وما اسندها بحجة فهو ما
ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي امور
احدها الافعال العبثية صادرة لا عن الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان يعبث
بالتبنة الملقاة في الطريق وان يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب
بان في ذلك العبث ضربا خفيفا من اللذة واما العبث بالشعرة المعينة فلانها [الدور]
كانت اقرب الى يده من غيرها وثانيها الساهي والنائم يفعل فعلا من
غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة عنهما لاجل امور وهي ما تخيل له
او تبديل حال احملا له او ازالة وصب والنوم لا ينافي التخيل اذ لو كان منافيا له لما
ينافيه النوم الغرق وعند ذلك لا نسلم ان يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين
النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات او ان يكون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس
او طبيعيا ضروريا كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حسنا جدا فزعا او رجع
للهرب او للطرب فاما قوله واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل
شيء والحفاظ ذلك المشعور في الذهن شيء ولا يجب ان تنكر وجود التخيل لاجل فقد
احد الامرين فاعلم ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لا يتاتى بدون التخيل و
الظن او العلم واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا ايضا كان ههنا لسائل ان يقول
لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حال النوم ولما لم يكن
كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه
لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في
الحال شيء آخر وتذكر انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقدان
هذا التذكر فقدان الامرين الاولين وبالله التوفيق النمط الرابع في الوجود وعلله
قال رح لعل قائلا ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للموجود من حيث هو
موجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انا لا نلزم
من قولنا للموجود علة ان الموجود من حيث هو موجود له علة بل يحتمل ان يكون
افتقاره الى العلة لا لكونه موجودا فقط بل لكونه موجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود

لفظ

لفظة مهملة لا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المقصودة بالذات من
هذا النمط ثمانية ا الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا
ب تفصيل القول في العلل ج اثبات واجب الوجود د وحدة واجب الوجود ه تنزيه
ذاته عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية
ولا من الاجزاء الحسية و لا ضد له ولا ند ز عاقل ومعقول ح بيان ان اثبات
واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق
فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما لا يتاتى الا بفصول وسنأتي على شرح كل واحد منها
وكيفية ارتباط بعضها ببعض وبالله التوفيق المسئلة الاولى في الرد على من زعم ان ما لا يكون
محسوسا لا يكون معلوما وفيها اربعة فصول تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس
اخره التفسير الدليل على فساد قول من قال ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا
هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة
المشترك فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لا يكون لها
شيء من ذلك فان كان الاول لزم ان لا يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات
المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر
المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له شكل ولا قدر ولا حيز ومثل هذا لا يكون
محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل
البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله
انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على
اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بينا ان القوة التي تحكم على غير المحسوسات
بالمحسوسية ليست الا الوهم واما قوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال فمعناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما قوله
وان ما لا يتخصص بمكان او بوضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود فمعناه ان الشيء اما ان يكون جسما او حالا فيه ولا جسما ولا
حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه فهما حاصلان له لكن بسبب الجسم
الذي هو محله فهؤلاء قد اعترفوا بهذين القسمين وانكروا القسم الثالث واما قوله

وانت تتأتى لك ان تحكم بنفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناه ان هؤلاء
زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس بموجود وهذا باطل لانك اذا تاملت فى المحسوسات
علمت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التى حررناها بعبارات
واضحة غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ فى هذا الفصل انما حاول الرد على
من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا تبطل قولهم
لانه بين ان الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهى غير محسوسة
ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها فى الذهن والقوم
انما منعوا من وجود شئ غير محسوس خارج الذهن فالحاصل ان القوم منعوا
من وجود غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس فى الذهن
فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى
ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود فى الخارج لان
هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا
كان بسيطه ايضا موجودا فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شئ موجود غير
محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان
ما ليس بمحسوس موجود والثانى لو سلمنا ان الامر الكلى ليس الا فى الذهن لكنا نقول
قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشئ غير محسوس ان لا يكون ماهيته معقولة متصورة
واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة فى امتناع هذا النوع من الموجودات المجردة
وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل
الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة فى امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض
وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان الى آخره
توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك من الانسانية بين زيد وعمرو
وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما يجوز ان
يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه
محسوس واجاب عنه بان الحجة التى ذكرناها فى الاشخاص الانسانية قائمة بعينها
فى كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التى لزيد وعمرو مشتركة فى كونها يدا ومتباينة

مخصوصا

خصوصيا لها وحينئذ يعود الحجة بتمامها فى الاعضاء تنبيه لو كان كل موجود بحيث
يدخل فى الوهم الى آخره التفسير هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود
الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من
الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشئ من الحواس ولا متوهم
ايضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس والمتوهم
وايضا فكل عاقل لا ينكر عقل نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله
ومن يعقل هذه الاصول الى آخره فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب
الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه
الصفات الاخر فليست كذلك اى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا
متوهم واذا ثبت ان فى الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يحكى
الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا ترتيب كل حق
فانه من حيث الى آخره التفسير قوله كل حق اى كل موجود وحاصله ان كل موجود
فانك اذا اخذت ماهيته محذوفا عنها مشخصاتها فانها تكون غير محسوسة ولا
متوهمة واذا كان الامر فى كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة التى هى علة حقيقة
جميع الحقائق اى علة وجود جميع الحقائق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية
الفصل الثالث فى تفصيل القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية
والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسألة فى فصول
ثلثة من هذا الكتاب تنبيه الشئ قد يكون معلولا بحسب ماهيته وحقيقته
الى آخره التفسير الشئ الذى يفتقر اليه الشئ اما ان يكون جزءا منه او لا يكون فان
كان جزءا منه فاما ان يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة
المادية مثاله السطح فانه مادة المثلث واما ان يكون هو الجزء الذى يكون
الشئ لاجله بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع الثلثة للمثلث
واما الذى لا يكون جزءا من الشئ فاما ان يكون مؤثرا فى وجود الشئ وهو العلة
الفاعلية او مؤثرا فى علية العلة الفاعلية وهى العلة الغائية فان الانسان انما

يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقي فاعلاً بالقوة كما كان وصيرورته
فاعلاً بالفعل امر معلل بذلك الغرض تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث الى اخره التفسير
لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على كون الماهية
مغايرة للوجود احتج هاهنا على ذلك بانك تعلم حقيقة الشيء عند شكك في وجوده
والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة مع ضعفها في هذه المسألة قد ذكرها في اول المنطق
وذكرنا ما فيها وما عليها فلا حاجة الى الاعادة اشارة العلة الموجبة للشيء اذا لم
علة الى اخره التفسير الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل ففي
احكام العلة الفاعلية انها اذا كانت علة للشيء المركب من الاجزاء فقد تكون علة
لبعض تلك الاجزاء وقد تكون علة لجميعها اما الاول فالماهية فكما يقال للبناء
انه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك
واما الثاني فكالمفارقات التي هي علة الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن
احكام العلة الغائية انها علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل وهو معلولة
في وجودها للعلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثاني فلان العلة
الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض وهو الغاية ولولا ان حصول ذلك الغرض
معلول ذلك التحريك والا لما كان التحريك لاجله وللقائل ان يقول قولك العلة الغائية
علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية
للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية التي لا روية لها ولا شعور لها اصلاً فاذاً
تلك العلة الغائية هاهنا لا يمكن ان يقال انها موجودة في الذهن لانه
لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجودة في الخارج لان وجودها في الخارج معلول
العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يجوز
ان يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة
الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك
على خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول طبيعيات كتاب الشفاء واما قوله ان كانت من
الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة
وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية اما القسم الاول فغايته فعله لا بد وان تكون

حادثة

حادثة واما القسم الثاني فغايته فعله لا بد وان تكون غير حادثة فانهم يقولون انه تعالى
هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا
لمعناها فالمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية
لكن يستحيل ان تكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت
العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور اشارة ان كانت علة اولى الى اخره التفسير
معناه ان كان في الوجود شيء وهو علة اولى فهي علة لوجود كل شيء ولوجود علل ماهيات
الاشياء ايضاً وهذا ظاهر وبالله التوفيق المسلك الثالث في اثبات واجب الوجود والكلام
في هذه المسألة مبني على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن
لا بد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لا بد وان يكون موجوداً مع الاثر ورابعها ابطال
التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور هاهنا لكنا سنذكرها بعد ذلك
ونحن نشرح كلام الشيخ في هذه المقامات في سبعة فصول تنبيه كل موجود اذا
التفت اليه الى اخره التفسير كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان لا يصح العدم عليه لما
هو هو او يصح فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما
ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكناً اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي فاما اذا
لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكناً بل يصير واجباً او ممتنعاً فانك لو اخذته
بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجباً لانه حال كونه موجوداً موجود يستحيل ان
يكون معدوماً لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له
يستحيل ايضاً ان يكون معدوماً وحال كونه معدوماً او عند حضور عدم سببه يستحيل ايضاً
ان يكون موجوداً ولكن كونه ممكناً لما هو هو لا ينافي كونه واجباً او ممتنعاً مع هذه
الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح اشارة ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته الى اخره التفسير لما تكلم في ماهية الواجب و
الممكن تكلم الآن في ان الممكن لا يوجد الا بسبب وبين ذلك بان ابطل كون الممكن موجوداً
من ذاته فان الممكن لما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها
باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون موجوداً من ذاته ولما ابطل ذلك ثبت
انه موجود لغيره وللقائل ان يقول ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز

ان يكون وجوده من ذاته والثانى انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون
وجوده من غيره اما الاول فستغنى عنه لان الممكن مفهومه الا يقتضى لذاته لا الوجود
ولا العدم واذا كان الممكن مفسراً بذلك كان الاشتغال ببيان ان الممكن لا يجوز ان يكون
وجوده من ذاته جارياً مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده
من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثانى فلا بد فيه من بيان ذلك لانه لا يلزم
من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين النقيضين
واسطة وهى ان لا يكون وجوده من شئ اصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك
لا يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة فى فساده او بذكر البرهان
على فساده والشيخ لم يفعل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم
البطلان بالضرورة لا جرم لم يلتفت الشيخ اليه تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
او ينتهى التفسير لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا فى فساد التسلسل وقد كان
من الواجب عليه ان يتكلم قبل هذا الفصل فى بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون
متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر
قبله الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود
فاما اذا اقام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل
التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معاً وذلك عنده
محال والبرهان الذى ذكره فى ابطال التسلسل ايضا مختص بهذه الصورة فكان
الاولى تقديم الكلام فى هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان فى عزمه ان يذكره
فى موضع اخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم
ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التقسيم
وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول اولاً ثم اردفه بالوجه
الثانى وبيان الوجه الاول ان نقول لو تسلسلت تلك الاسباب التى هى باسرها
ممكنة وكل ممكن فلا بد من افتقاره الى موجد اخر فاذن لا بد من شئ تتعلق به جملة
تلك الممكنات وكل واحد من احادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع احادها
وجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن يثبت استناد

جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولننطبق هذا المعنى على لفظ
الكتاب فنقول اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا
فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب بغيرها فاعلم ان معناه
انه لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غنى وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس
المطلوب لا جرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الاخر فهذا هو السبب فى حذف
احد جزئى المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد
منها ممكن والجملة المتعلقة بتلك الاحاد ممكنة فالجملة والاحاد باسرها ممكنة
فتكون الجملة والاحاد مفتقرة الى شئ اخر والا كان الممكن غنيا عن السبب والذى
يغاير جميع الممكنات وجميع احادها لا بد والا يكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان
واجبا وهو المطلوب شرح كل جملة كل واحد منها الى اخره التفسير لما قرر البرهان
على الوجه الاجمالى شرع ذلك الوجه الاجمالى بهذا الوجه التفصيلى فنقول لو
قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن اخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد
منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل
لان كل جملة فهى مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها
فكل جملة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة
ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من
اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة
فهى اما ان تفتقر الى مؤثر او لا تفتقر والثانى باطل والا لكان غنيا عن المؤثر
ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شئ من الممكنات الى شئ اخر ولو كان
الامر كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب
فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو
ذلك المجموع واما ان يكون شيئا داخلا فيه واما ان يكون خارجا عنه والاول
محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لا
يكون مؤثرا فى نفسه واما القسم الثانى فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان
يكون المؤثر فى تلك الجملة كل واحد من احادها واما ان يكون العلة واحدا منها

عين معين اي يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد من احادها
غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا
على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحينئذ يرجع
الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض علة التعيين فانه
لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك
لم يكن ذلك الواحد علة لبعض احاد الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد الجملة لا
يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شئ خارج
وهذا اخر ما قررناه في هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح اشارة
كل علة جملة هي علة شئ من احادها الى اخره التفسير اعلم انا ابطلنا القسم الثالث
من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين بان قلنا
انها ليست علة لبعض احاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد تلك جملة لا
يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل
ما يدل عليها وهو ان كل ما كان علة الجملة فاما ان لا يكون علة لشئ من اجزائها
واما ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها
فان لم يكن علة لشئ من اجزائها استحال ان يكون علة لها لان جميع اجزائها
اذا كانت غنية عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشئ كان حصول ذلك
الشئ واجبا فحينئذ يكون حصول ذلك الشئ غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا
يجوز ان يقال ان اجزائها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا
تحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقر الى تلك العلة لانا
نقول ذلك الاجتماع احد اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع
الى تلك العلة لم تكن غنية عنها في جميع اجزائها بل تكون مفتقرة اليها
في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان
تفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة
بالحقيقة لا تكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث فهو
ان تكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود فظهر حينئذ ان علة كل جملة

لابد وان تكون علة لجميع اجزائها اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات الى اخره
التفسير لما ثبت ان افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية
الى شئ خارج عنها فذلك الخارج يجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك
لكان احد تلك الجملة لا شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط
الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كالوسط من الوسط والواجب لا يستند
الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني فهي
واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه انها ان كانت ممكنة
كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف اشارة كل سلسلة
مرتبة من علل ومعلولات الى اخره التفسير كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء
فرضناها متناهية او غير متناهية فلا تخلو حالها من احد قسمين فاما ان
تكون جميع احادها معلولا او لا يكون بل يكون في احادها ما لا يكون معلولا
فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات
ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو
ان يكون في جملة احادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب
لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهي لا محالة منتهية الى واجب الوجود لذاته
وهو الطرف وهذا اخر كلام الشيخ ههنا في اثبات واجب الوجود وقد بقي ههنا
مقام اخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يترجح بذاك وذاك يترجح بهذا
واعلم ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله ان يقال العلة متقدمة على المعلول
فلو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر
واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على
المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك
محال ولقائل ان يقول اما ان تعني بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان
او بالذات او معنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن
المعلول في زمان واحد جاز انفكاكها عنه في سائر الازمنة وما كان كذلك لم يكن
علة للشئ فاذا وجدت العلة في الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول

يعني

مرتبة ٢

فى الزمان الثانى فتاثير العلة فى المعلول اما ان يكون فى الزمان الاول او فى الزمان الثانى فان كان الاول كان وجود المعلول متاخراً عن وقت وجود العلة وقد بيّنا انه متى جاز ذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثانى لم تكن العلة متقدمة على المعلول فى الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول فى الزمان الثانى وقد حصل المعلول معه فى ذلك الزمان والثانى ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك انا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة فى المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر ولا يبقى حينئذ بين التالى والمقدم فرق اصلا بل لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامور الا التاثير لكان الكلام مستقيما ولكن البيان فيه واما الثالث فلا بد من بيانه ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن فى قولنا المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ بحث فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحاً وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه فى كتاب النهاية و الانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ اعتمد تركه لذلك

المسئلة الرابعة فى وحدة واجب الوجود وفيها خمسة فصول قال رضى الله عنه البرهان الذى عمله الشيخ فى اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ اولا فى تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك فى البرهان

اشارة كل شيئين تختلف باعيانها وتتفق فى امر مقوم لها الى اخره التفسير الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرناهما وقبل الخوض فى تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين الاولى ان كل شيئين او اكثر فلا بد وان يكونا متخالفين فى هويتهما وتشخصهما لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذاك لا غيره هذا خلف والثانية ان الاشياء قد تكون متوافقة فى شئ من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة فى شئ من المقومات كالاجناس العالية فانها لا تكون متوافقة فى شئ من المقومات وان كانت

ربما

لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما علة ... متقدما على الاخر يرجع معناه الى انه

ربما توافقت فى شئ من الصفات العرضية فاذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل شيئين فهى تختلف باعيانها لا محالة كما بيناه فاذا اتفقت فى امر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغايراً لما به الاشتراك لا محالة فتكون هوية كل واحد منهما مركبة مما شارك الاخر به وما به امتاز عن الاخر وعند ذلك اما ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف وبالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقاً لما به الاختلاف وبالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها ولنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير مستنكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبايع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقايق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما يشتركان فى كون كل واحد منهما ضداً للاخر وانما اوجبنا اختلاف مقدمتى الشكل الثانى فى السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات فى الوصف الواحد ممكناً كان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكنا لا جرم لم يكن الاشتراك فى الوصف دالا على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثانى وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصلا معه ابداً ولو كان حاصلاً معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل الحيوان ولو كان كذلك لاستحال ان يتميز حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو ان يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقاً لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلنا عرفت ما فى الكتاب فان الفاظه فى هذا الفصل بينة جلية

اشارة قد يجوز ان تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته الى اخره

التفسير هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها فى تقرير البرهان الذى ذكره فى التوحيد وهى ان ماهية الشئ يجوز ان تكون سبباً لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة للماهية سببا لماهية اخرى ولكن لا يجوز ان تكون الماهية والصفة من

لصفة ٣

صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية
علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشئ
على نفسه او ان يكون الشئ موجودا مرتين وهو محال والا فانتقل الكلام حينئذ الى
الوجود الاول فالكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما فى
هذا الفصل مع مزيد تقرير واعلم ان الكلام فى هذه المسئلة من اجل مباحث الالهية
وقد اضطربت العقول والافهام فيها وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها واحيل بالاستقصاء
فيه الى سائر مصنفاتنا فاقول لا شك ولا شبهة فى ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما
ان يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك
المعنوى والاول هو ان يقال وقوع لفظ الوجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ
العين على مسمياته والجون على السواد والبياض فقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون
على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة معتبرة من حذاق المتكلمين و
احتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل
الانتفاء الثبوت فلو لم يكن الثبوت مفهوما واحدا محصلا لم يكن المقابل للانتفاء
امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدح فى العلم الضرورى بان قولنا الشئ اما ان
يكون واما ان لا يكون قسمة منحصرة الثانى وهو انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب
والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا بين الاقسام فانه لا يصح ان يقال
العين اما ان تكون ركبة او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد ان المسمى بلفظ العين
اما هذا واما هذا وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لان
كون الشئ مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهو مشترك بين الامرين و
الثالث وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لا بد له من مؤثر موجود وقطعنا بوجود
المؤثر ثم لو تشككنا فى ان ذلك الموجود واجب وممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا
فى كل واحد من الاقسام فى قطعنا بانه موجود ولو انا اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا
فى انه ممكن فانه لا يبقى فى هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا امر
مشترك بين جميع هذه الاقسام والا لوجب ان لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك
فى هذه الاقسام كما لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك فى كونه ممكنا الرابع وهو ان

من

من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا من حيث لا يشعر به لان
الوجود فى كل شئ لو كان يخالف وجود الاخر لم يكن ههنا شئ واحد يحكم عليه
بانه غير مشترك بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها
لنعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه
غير مشترك فيه مطرد فى جميع الموجودات علمنا ان الوجود مفهوم مشترك الخامس
انا كما نعقل فى السوادات انها متساوية فى السوادية كذا القول فى جميع الطبائع النوعية
فكذلك نعقل فى الموجودات انها متساوية فى مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية
لجاز ايضا انكار تلك القضايا وذلك يفضى الى ان لا نقطع بتماثل شئ من الاشياء اصلا
السادس وهو ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر
كل احد الى العلم بان القافية متكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظ العين مثلا
بحيث يكون اللائق بكل بيت معنى من معانى لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية
مكررة ولولا ان العلم الضرورى حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد
فى الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به فى الصورة الاخرى فهذا جملة ما
ذكروه فى ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك
وبالجملة ففساده كالمجمع عليه من الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول
ثبت ان وجود الله تعالى مساوى لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو
اما ان يكون وجود الله تبارك وتعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لا يكون والقسم
الاول مذهب كثير من المتكلمين يقولون وجود الله ثم زائد على ماهيته تعالى وصفة
من صفات حقيقية والقسم الثانى مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده
تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته ثم والشيخ
ابطل هذا القول بالدليل المحكى ولا باس بان نضيف مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا
فنقول وجود الله ثم لو كان زائدا على ماهيته لكان ممكنا لان وجوده على هذا التقدير
صفة من صفات ماهيته ولا يتقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده مفتقرا
الى ماهيته وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده زائدا على ماهيته
لكان ممكنا ولا بد له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب فذلك السبب اما

ماهيته او غيرها والثاني باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفاداً من شيء آخر لكان
الباري تعالى ممكناً معلولاً مفتقراً الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك والاول ايضاً باطل لان
ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان
العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه
في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته واعلم ان لنا على فساد القسم
الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجود الله تعالى يساوي وجود الممكنات في
كونه وجوداً ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات بل وجوده وجود قائم
بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو
مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضاً للماهية
او يكون غير عارض لها او لا يقتضي ولا واحداً من هذين القيدين فان اقتضى ان
يكون عارضاً للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضاً لها لان لازم الحقيقة
الواحدة حاصل اينما حصلت فيلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضاً للماهية وهو
المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضاً لشيء من الماهيات وجب في كل وجود ان
لا يكون عارضاً للماهية فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضاً لماهياتها هذا
خلف بالاتفاق وايضاً فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض
لها وجب ان تكون موجودة بوجود هو نفس ماهيتها فحينئذ يكون قول الوجود
على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود اللفظي
لا يقتضي لا ان يكون عارضاً للماهية ولا ان يكون غير عارض لها ثم تقييده باحد
هذين القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث هو الا
الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو ان
الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على
انها مدركة لوجوده وكيف لا يقولون ذلك ومطلق الوجود عندهم متصور تصوراً
اولياً وهذا يقتضي ان تكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي
عليه الامام يعولون وبه يصولون في ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فانهم يقولون
انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجودها والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم

فههنا ايضاً لما كان الوجود معلوماً والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود مغايراً
للحقيقة والا فالفرق الثالث وهو انه لو لم تكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود مع سائر
القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان العدم
لا يكون علة للوجود ولا جزءاً منها واذا خرجت تلك القيود السلبية عن ان تكون
معتبرة في علية الممكنات كانت علية الممكنات ليس الا لذلك الوجود فاذا كان
ذلك الوجود مساوياً لوجود سائر الموجودات يلزم ان تكون سائر الوجودات
مساوية لوجوده تعالى في علية الممكنات فيلزم ان يكون وجود كل شيء مساوياً
لذات الله تعالى في صفاته وافعاله الرابع وهو انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها وبهذه المقدمة استدلوا على اثبات
الهيولى للافلاك وعلى ابطال مذهب ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزى على ما
قررنا في هذين المقامين فيما مر وبها استدلوا ايضاً على فساد القول بالابعاد
الخالية فقالوا لما افتقرت الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها
اليها ابداً لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا ثبت ذلك فنقول
الوجود من حيث هو وجود مجرداً عن سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية
فلا يجوز ان تختلف مقتضياتها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر
الى الماهية محتاج اليها فكيف يعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى
جوهراً قائماً بالنفس بحيث يكون اقوى الموجودات واشدها قياماً بالنفس واما
الحجة التي عول عليها الشيخ في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى زائداً
على ماهيته فجميع مقدماتها مسلم الا قوله لو كانت الماهية علة الوجود نفسها
لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا
نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول سنبين في النمط الخامس من هذا الكتاب
ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم
مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة
لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا
ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق

على ان يكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد
بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به الثاني
ان نزلنا عن هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على
المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل
قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلل القابلة لا يجب تقدمها على المعلولات بالوجود
واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلل الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في
اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشي سببا
لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها
كانت علة لتلك الصفة فلا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود
والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم ان العلة
هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان
قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا
كان معدوما فحينئذ يلزم ان تكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها
وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف علية الماهية لوجود نفسها
على وجود نفسها الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة في الوجود
كما انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على
وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية
من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر في الوجود
نفس تلك الماهية فقط وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فان قيل فكما
جوزتم ان تؤثر ماهية قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك
الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الافعال
على وجود الفاعل قلنا البديهة فرقت بين الموضعين فانا نعلم بالبديهة
ان الشي ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد في ان
يكون الشي موجودا لذاته والمعقول من قولنا للشي انه موجود لذاته ان ذاته تقتضي
كونه موجودا نفسه فاذا جزمت بديهة العقل بالفرق صح كلامنا فهذا تمام الكلام
في

في هذه المسئلة ويجب ان تعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسئلة قول وراء الاقوال
الثلثة التي ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط في تمييز كل واحد من هذه الاقوال
عن الاخر ليتضح الكلام في المسئلة سريعا ويجب ايضا ان تعلم ان القسم الذي اختاره
الفلاسفة مما لا ريب في فساده فاما القسمان الباقيان فلسنا في غاية التعصب
لترجيح احدهما على الاخر والله الموفق **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه الحاصل **التفسير** لما فرغ من تقرير المقدمتين شرع الان في ذكر الدلالة على
التوحيد فقال لو فرضنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للاخر في
تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف
فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذي به شارك الاخر ومن التعين
الذي به امتاز عن الاخر وعند ذلك تفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة
الاولى فاحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين الذي به
الامتياز وهذا القسم وان كنا قد بينا انه صحيح في الجملة ولكنه باطل في هذا الموضع
بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية
اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود
على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على ما مر واما القسم الثاني
وهو ان يكون التعين لازما للوجوب فهذا يقتضي ان يقال انه اينما حصل الوجوب
حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس
الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع وهو ان يكون الوجوب
عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها
ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من
واجبي الوجود الى علة خارجة اما في وجوبه او في تعينه وذلك يخرجهما
عن الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما هذا تمام تقرير الدلالة وللقائل ان يقول اما
ما ذكرتموه في فساد القسم الاول وهو ان التعين لو كان علة للوجوب للزم
تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم لئن سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبي وبتقدير ان يكون الامر كذلك

يبطل هذا الدليل لانقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران احدهما
ان الوجوب مناقض للامتناع الذي هو امر عدمي ومناقض العدم ثبوت
فالوجوب امر ثبوتي الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن تاكد الوجود فلو كان
الوجوب عدميا والعدم مناقض للوجود لكان الوجود متاكدا بما ينافيه ومناقضه
وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع
بالامكان الخاص والامكان الخاص ان كان عدميا مع انه ينافي الامتناع
الذي هو امر عدمي فحينئذ يكون المنافي للعدمي عدميا ايضا ويبطل دليلكم
وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للوجودي
عدمي فيلزم ان يكون الوجوب عدميا وعن الثاني ان قولكم الوجوب تاكد
الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله نعم
ان هذا الاستحقاق وامتناع الزوال امر ثبوتي فمصادرة على المطلوب الاول
وان عنيتم به شيئا اخر فافيدوا تصوره ثم التصديق به ولئن سلمنا ان ما ذكرتم
يدل على كون الوجوب امرا ثبوتيا لكن ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من
وجوه الاول ان الوجوب لو كان امرا موجودا لكان اما ان يكون واجبا
او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا
فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان
يكون وجوبه لصفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا
يجوز ان يكون الوجوب واجبا لنفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا ممنوع
لان الوجوب بتقدير كونه موجودا يكون مساويا لسائر الموجودات في الوجود
ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير
لماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده اذا كان واجبا كان للوجوب حينئذ
نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان
يكون وجوبه مغايرا لماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشيئين مغايرة
لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس
الذات الواجبة واما ان يكون جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام

الثلثة

الثلثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا القسم الاول باطل
اما اولا فلانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه غير معقول واما
ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشيء واجب الوجود وهذه نسبة
مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متاخرة عن كل
واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا
جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية
واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني باطل ايضا لان
الوجوب لما يكون جزءا من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء
اخر فذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة وايضا
فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة او لا يكون فان كان الاول
فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الاخر او بالعكس والاول باطل لانه لما
لم يجب الجزء الاخر لم يجب به غيره وان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشيء
نفسه وقد ابطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون هذا الوجوب
فيكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام فيه
واما ان يكون وجوبا اخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو ان
يكون الجزء الاخر لازما للوجوب فهو ايضا باطل لانه ما لم يكن الوجوب الذي
هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره وكون الوجوب واجبا اما ان يكون نفسه
او غيره فالكلام فيه ما مر قبل واما ان لم يكن بين الجزئين ملازمة فان
كان الجزءان واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يبطل اصل
الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءا من ماهية الواجب واما
القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل ايضا لان
كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا
الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا بالوجوب سببه فلا بد وان يكون لتلك
الذات وجوب اخر قبل هذا الوجوب فيجب الوجوب للتاخر بسبب الوجوب المتقدم

ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلثة
ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم
من اشتراك الاشيا الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في
الماهية قد اشتركت في السلوب بغير وقوع التركيب فيها فان كل حقيقتين
تفرضان فانهما يشتركان في سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة ولو كان الاشتراك
في السلوب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب ان الوجوب امر
سلبي لكنا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعينات التي
بها يخالف كل واحد منهما الاخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعين او
التعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبي نفي محض
وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذي ذكره لا يجري فيه ثم ان سلمنا ان
الوجوب وصف ثبوتي لكن لا اسلم ان تعين كل واحد من الاشيا المتعينة
وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا
لكان لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل
لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين متعينا بنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير
كونه امرا ثبوتيا لا يخلو اما ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو او غيره فان
الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان
تكون الاشيا الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ تختار من الادلة
المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعين امرا لا يلزم نفي التعدد
كما في هذا الموضع لازما للوجوب ويلزم انه انما تحقق الوجوب بتحقق
ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع واما
الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان يشتركان في
اصل ماهية التعينية ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بتعينه الخاص وما
به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي ان يكون تعين التعين زائدا
عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان
انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في
الخارج

الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين
ذلك الغير في الخارج هو التعين الاول الذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه
لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج الا بعد
انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا اخر لزم ان يكون الشي تعينان فيكون
متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعين
الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال
واذا ثبت ان تعين الشي لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من
اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في
الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعين امر
سلبي لكنا نقول لا بد وان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون
الملزوم هو الوجوب والتعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط
لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكر ثم لئن
ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائل بالوحدة
لان ذات الله تعالى يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به
الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذي به
يشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز به عن غيره فيه فاما ان يكون بين
هذين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان كانت فاما ان يكون الملزوم هو
الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل موجود فيكون كل موجود هو ذلك
المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما
ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عاد المحالات لا يقال لا نسلم
ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود وان سلمناه لكن لا نسلم ان التعين
امر زائد لانا نجيب عن الاول بانه على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال
الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الموجب
الواجب مقولا على الاشيا الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ يندفع
اصل الحجة وعن الثاني انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وههنا

اسؤلة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واجب الوجود
المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا
هو القسم الذي جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم
ان يقال انما حصل الوجوب حصل بعد ذلك التعين فكل واجب فهو ذلك المتشخص فيكون
الواجب واحدا لا غير واما قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول
فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب معروض ذلك التعين
لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان
يكون معلولا لسبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب
الوجود انما يتعين بسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود
لازما لتعينه كان الوجوب لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال فاعلم ان
المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك
بانه لو كان الوجوب معلولا للماهية لكان متاخرا عنها بالوجود فتكون تلك
الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما قوله وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب
عارضا لذلك التعين ولا شك في فساده وعند هذا الكلام يتم فساد الاقسام الاربع الثلثة
ويتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة
فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا
الا ان قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر اخر فهو معلول ثم انه اعاد على هذا
الكلام مرة اخرى وزاد في بيان بطلانه بان قال ان الذي جعلناه علة لتعين
واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته متشخصة
فحينئذ يكون تلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما
ان يكون علة لتعين اخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين
ككلامنا في التعين السابق لذاته فبقي الاقسام الاخر محالا واعلم انه لو ذكر
هذا الكلام حين ما تعرض لابطال القسم الثاني لكان التقسيم اقرب الى الضبط واما الضبط
الان فقد ظهر المقصود ايضا فائدة وعلم من هذا ان الاشياء الداخلة التفسير

الاشخاص

الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما تتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص المعين منها
لو كان لتلك الطبيعة النوعية لكان اينما حصل تلك الطبيعة النوعية وجب حصول
ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا
يوجد في تلك الحقيقة الا شخص واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد
وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه
القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا
لم يكن الا تغاير القوابل بحيث لا يحصل التغاير في القوابل لا يحصل التغاير بين الاحوال
الحالة في المحل الواحد ولقائل ان يقول لم قلتم لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير
محالها وبيانه وهو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون لها محال
اخر الى غير النهاية فلا دافع لذلك الا احد الامرين احدهما انتهاء المحال الى ما لا
يوجد لكل واحد منها ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم منه ان لا يوجد جسمان
متماثلان قط ويقتضي صحة القول بمذهب ديمقراطيس في الاجزاء التي لا تتجزى
وهما وان كانت تتجزى وهما والاخر ان يقال تغاير المحلين بالحالين وتغاير الحالين
بالمحلين وهذا باطل لانا ان عللنا مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الاخر لزم الدور
وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الاخر فهو باطل لانه لولا مغايرة المحلين
لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا ان الامر لا يكون الا
على الوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم لئن وقفت المساعدة على هذه القاعدة
لكنها لا تمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان
الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية
المجردة عن القابل ان يكون شخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة
عن القوابل ثم ههنا وجودات اخر وهي وجودات الماهية الممكنة وتلك الوجودات
مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود
الواجب فقد جعل قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا
يقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي
ذكرناها في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جسما

تحته انواع او نوع تحته اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب
الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت
مادية كما بيناه ولما استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحال ان يكون
الواجب نوعا تحته اشخاص **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود الحاصر
التفسير هذا الكلام ظاهر غني عن الشرح وبالله التوفيق **النمط الخامس** في تنزيه ذات
واجب الوجود عن الكثرة وفيه خمسة فصول **التفسير** اعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن
التي قبلها لافتقارها اليها على ما سياتي ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة
في الشيء تارة تكون حسية كتاليف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتاليف
الجسم من الهيولى والصورة وتاليف الانواع عن الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا الكثرة
برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفها بالبراهين الخاصة **اشارة** لو التأم
ذات واجب الوجود الى اخره **التفسير** الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام
على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية تتركب عن امور فانها مفتقرة الى كل واحد
من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية مركبة فهي مفتقرة الى غيرها
وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية مركبة ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته
بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية
وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى
الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها
وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا
الواحد والباقي معلولا له وذلك الجزء الواحد بسيطا كان الشيء الذي هو واجب
الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان
واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة
مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله
لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب فاعلم ان معناه
انها لو كانت مركبة لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان
الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فاعلم ان

معناه

معناه انها اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الاحاد كان كل واحد من تلك الاحاد متقدما على
واجب الوجود ومقوما له لكن ذلك محال فواجب الوجود ذو غير منقسم واعلم انه كان لقائل
ان يقول لم قال ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود وما الفائدة
في هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو ظاهر
ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة و
الهيولى لا تتقدم على الجسم بالوجود لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل
فهو الجسم فاذن ليس الهيولى تتقدم بالوجود على الجسم وان كان جزءا له فههنا جميع اجزاء
المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه
ولكن نفسر كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته الى اخره **التفسير** لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في
ذاته تعالى شرع الان فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا
الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان
ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او
خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه تصير ماهيته
مركبة وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن
غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الاخر فالجزء الذي هو
الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجود قائما بنفسه فيكون
واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان
لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء اخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون
الوجود خارجا عن الذات لا جزءا منها فثبت ان الوجود لا بد وان يكون اما نفس
الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا
ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون
كذلك ولنرجع الى شرح المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما
يكون الوجود تمام ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم
ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون جزءا

من ماهيته على ما بيناه قد يجب ان نغير قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
عبالا يكون الوجود تمام ذاته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين الموضوع والمحمول
فرق الا انه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم
لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته
فاما اذا فسرناه بما ذكرنا استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما للذات على ما
بان فبقي ان يكون من غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود من ذاته لا يجوز
ان يكون جزءا من ذاته وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عنه لازما له فلم عرضه له
يبق الا ان يكون مستفادا من الغير وكما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان
يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قد مر **تنبيه** كل
متعلق الوجود بالجسم المحسوس الى اخره **التفسير** غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى
ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقدم ابطال كونه من قبيل الاعراض
بقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته معناه ان كل ما كان
حالا في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا بيان
المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل كان مفتقرا
اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى
بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فانه قوله كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي
حصلت الاعراض فيه وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم الا انه لا
يجب به بل بسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء
الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة
ولا شيء من الواجب لذاته فيه كثرة واما الصغرى فبيانها من وجهين الاول ان
كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني ان كل جسم فهو مركب من الهيولى
والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فيتجدد
جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا

بد وان تجد جسما اخر من نوعه المعين او ان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا انك
تجد ما يشاركه في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول قد وجدت اشخاصا متماثلة
في النوع الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على
التقدير الثاني فهنا نحو يشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعيته وما
به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة
من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما
قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه
لا بد وان يكون معلولا مركبا فلا يكون شيء منها واجبا لذاته **اشارة** واجب الوجود لا
يشارك شيئا الى اخره **التفسير** الغرض من هذا الفصل بيان انه تعالى يمتنع ان يكون
مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لا تشارك حقيقة
شيء اخر البتة لان ما عداها من الحقائق مقتضية للامكان وحقيقته منافية
للامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات واما قوله واما الوجود
فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء عن الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طارئ عليها فاعلم ان هذا الكلام كأنه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت
ان حقيقته تعالى لا تشارك حقيقة غيرها البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك
ان وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء
اخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع الاشخاص الممكنات
مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته ثم اجاب عنه بان الوجودات في الممكنات ليس
نفس حقائقها بل هي امور عارضة لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال
هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في
نفسه ماهية لان المعروض كما انه ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية و
اذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها و
ايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان
ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات تقتضي الامكان فنقول ايضا فلانه
تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان و

الافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف فى اللوازم على اختلاف الملزومات
صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات فى الحقيقة
وحينئذ لا يبقى الا احد المذهبين الاخيرين احدهما القول بان لفظ الوجود على
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة
لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف فى اللوازم
الاختلاف فى الملزومات بطل استدلاله بالكلية بناء على ما مر ولما فرغ عن تقرير هذا
الاصل قال فواجب الوجود لا يساوى شيئا فى تعين جنسى ولا نوعى فلا يحتاج الى
ان ينفصل عنها بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ
ليس لها جنس وفصل واعلم ان هذا الفصل غنى عن الشرح لكن فيه اشكال من
وجهين فالاول ان قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان
ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات فى طبيعة الوجود وعنده ان
امتياز الاشياء المتساوية فى تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر
خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم
هذا المعنى فى الهيات الشفا فقال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن
والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضى ان يكون امتياز
ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبى الثانى ان قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس
لها جنس وفصل مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا فى المنطق
ما فيه من البحث وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع
الخ العاجز الفقير لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا
وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا فى موضوع وهويته
داخلة فى هذا الوصف فهويته داخلة تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله
لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا
فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع لا نعنى به انه الذى يكون موجودا بالفعل
مع ذلك لا فى موضوع لوجهين فالاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم
وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا فى موضوع الثانى ان الوجود بالفعل

مستفاد

مستفاد من العلة وما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا فى موضوع فقيد سلبى و
هذا لا يكون ايضا ذاتيا واذا كان كذلك كان كل واحد من القيدين خارجا عن
الماهية فاستحال دخول مجموعها فيها بل المراد انه الماهية التى متى وجدت فى
الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح
فى الشىء الذى ماهيته مغايرة لوجوده وانه تعالى ليس كذلك فلا يكون داخلا تحت
جنس الجوهر هذا حاصل الكلام من هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله تعالى
عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال
قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا فى الاعيان كان لا فى موضوع لاحق من
لواحق ذاته وذلك لا يصلح ان يكون جنسا لا فيه ولا فى حق غيره وقد اقمنا الدلائل
القاطعة على ان ذلك فى سائر كتبنا وبالله التوفيق المسئلة السادسة فى نفى الضد والند
عنه تعالى وفيه فصلان اشارة الضد يقال عند الجمهور الخ العاجز تنبيه الاول
لا ند له ولا ضد له ولا جنس له الخ قال رض وهذان الفصلان جليان ظاهران
غنيان عن الشرح المسئلة السابعة فى انه تعالى عالم بالاشياء وفيه فصل واحد اشارة
الاول معقول الذات قائمها الخ العاجز الفقير ذات البارى تعالى قائمة بنفسها غنية عن
المادة منزهة عن التغير وقد عرفت فى النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل
لذاته معقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه النكت
هنالك بما فيه كفاية وبالله التوفيق المسئلة الثامنة فى ان الطريق الذى سلكه الشيخ
فى هذا الكتاب فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من سائر الطرق اشارة تامل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول الخ العاجز الفقير من الناس من اثبت حدوث العالم
وامكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهذا الطريق وان كان جيدا
ولكن الطريق الذى سلكه فى هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لا شك
ان هنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت
واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الموجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم
قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة ولزم ان لا يكون
جسما ولا جسمانيا ويلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض

ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسماني كونه عاقلا ومعقولا ومن وحدته ان يكون الصادر الاول عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العالم واحدا فبهذا الطريق صارت ذات الباري تع وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله ثم انه استشهد بالاية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة الاولى والكلام فيها ظاهر وبالله التوفيق

النمط الخامس في الصنع والابداع **التفسير** لفظ الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالمكون الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالمكون الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر مسائل **المسئلة الاولى** في ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث وان الشيء حال بقائه لا يستغني عن السبب وفيها ثلثة فصول **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا الى اخره **التفسير** المشهور ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغني عن الفاعل حال بقائه حتى انه لو فني الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى عند فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا يكون وان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال لان تحصيل ما كان حاصلا محال واما ان يكون غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الثاني فهو فني عنه واما انه لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لا فتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل اخر او لكونه وجودا مسبوقا بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل انه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الوجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان

والمتكلمين

والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشيء بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والمفعول على كل ممكن يفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود مفتقر اليه الغير وهذا البحث لفظي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه مستغن عن السبب عندهم واما قال قد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فانهم طائفة عظيمة منهم يذهبون الى ان الباقي انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء غير باق بل الله تع يخلقه فيه حالا بعد حال وعلى هذا البقاء لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى البقاء المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر البقاء لكنه زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض غير باقية فيكون الجوهر على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذي بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لا جرم ما حكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون بذلك واما قوله فكما يشاهد من بقاء البناء بعد فقدان البناء وقيام البناء فاعلم ان هذه اشارة الى الحجة الاولى التي حكيناها عنهم وقوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تع العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه تم رجع مرة اخرى الى حكاية قولهم في استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل وقوله لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تع في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم في الحجة الثانية فان الفاعل اذا لم يكن منه حال البقاء تاثير فهو المطلوب وان كان له فيه تاثير فهو محال لان تاثير الفاعل في اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود اخر والباري ايضا وكذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثالثة

رجع ٧

واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الادلة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب
عنها في سائر الكتب اشارة يجب علينا ان نحلل معنى قولنا الحادث التفسير الشيء اذا
وجد بعد عدمه بعدية زمانية ففيه بحثان احدهما لفظي والاخر معنوي اما
اللفظي فهو ان لفظ المفعول ولفظ الحادث الزماني هل هما متساويان حتى يكون
كل محدث زماني مفعولاً وكل مفعول محدثاً زمانياً او يكون احدهما اعم من الاخر
فاعلم ان المتكلمين باسرهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول في اللغة العربية
اخص من المفهوم من لفظ الحادث الزماني لان لفظ المفعول لا يتناول على
سبيل الحقيقة الا الحادث الصادر عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك
فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من الحادث
الزماني لانهم يسمون العالم مفعولاً للباري تعالى والباري تعالى فاعلاً له مع ان العالم
عندهم غير محدث حدوثاً زمانياً فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان
لفظ الحادث الزماني والمفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الاخر الا
ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ الحادث والفلاسفة زعموا انه
اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان
قول القائل فعل بالاختيار تكريراً لانه اذا كان كونه واقعاً بالاختيار جزءاً
من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريراً ولكان قوله فعل
بالطبع تناقضاً لان كونه بالاختيار اذا كان جزءاً من مسمى لفظ الفعل و
كونه بالطبع منافياً لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع تناقضاً واعلم
ان هذا البحث بحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون الاول تكريراً والثاني تناقضاً
وهذا هو الصحيح من مذهبهم ونص قولهم ولا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان
الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا
الماء فاعلاً للتبريد والمرجع في مثل هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك
صح ما قلناه واما البحث المعنوي فمن وجهين احدهما ان المفتقر من الحادث الى
الفاعل اي شيء هو اهو عدمه السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقاً بالعدم
وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هي اهي العدم السابق او الوجود الحاصل
او

او كونه مسبوقاً بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل
مجمل محتمل لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن
نتكلم في كل واحد من الامرين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر
الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفي محض وعدم صرف
فاي تاثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقاً بالعدم فهو ايضاً ليس الى الفاعل لان
كونه مسبوقاً بالعدم كيفية واجبة الحصول للحادث بشرط حصول الوجود له والوجود
ان لم يكن واجب الحصول له لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول
الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزاً
الا انه يجب متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجباً واذا
ثبت ان الحدوث صفة واجبة استحال افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت
ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الخاص فهذا هو الكلام في المفتقر الى الفاعل و
اما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك لا
لانه نفي محض ولا الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر
الى الحاجة الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هي
الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب
ولكن لا بد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن
قوله اذا كان شيء من الاشياء بعد ما الى قوله فلسنا نلتفت الان الى ذلك واعلم ان
المراد منه ان الشيء اذا وجد بعد عدمه لاجل شيء آخر فانا نسميه مفعولاً سواء كان
المفهوم من لفظ المفعول مساوياً للمفهوم الاول او اعم او اخص واما قوله على ان
الحق ان هذه امور لغوية الى قوله فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه
البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله فمن مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث
المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل
او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون
الحدوث صفة واجبة للحادث منافياً لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة
للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة فكذلك ههنا ايضاً فبتقدير ان يكون المراد

هو البحث الثاني لم يكن قوله علة الحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او
الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق عنده ان علة الحاجة هي الامكان وهو قسم رابع مغاير
للاقسام الثلثة التي ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام على الاول اولى وقوله فيجب ان
يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجودا ما ليس بواجب الوجود واما وجودا ما يجب ان
يسبق وجوده العدم فمعناه انه لما بطل القسمان الاولان بقي ان يكون المفتقر الى المؤثر
اما الوجود الممكن او الوجود المحدث **تنبيه واشارة** والان لنعتبر انه باي الامرين
يتعلق الحاجة **التفسير** لما بين في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن
اما الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يمكن
تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام
والعام الخاص فثبوته للعام اولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني
لو عقل ان لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشيء متى ثبت مكانه
ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر و
لقائل ان يقول الشيخ في هذه المسئلة تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما الحاجة اليه
اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه بين ان المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك
مما لا نزاع فيه بين احد من العقلاء فيكون الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم في
المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدائم هل يفتقر
الى المؤثر ام لا والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة اصلا
لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين
احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثاني وقتا ما معناه ان الدائم يصح ان يكون
مفتقرا في وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الا فيه فان كان ذلك قضية
اولية بديهية فلم اثبت بهذه التطويلات وكان من الواجب ان يقول في اول الامر والعلم
بافتقار الممكن سواء كان دائما او لم يكن الى المؤثر علم بديهي اولي وحينئذ يصير جميع ما
ذكره من اول هذا النمط الى اخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية
فاين البرهان فان ما ذكره ليس الا اعادة الدعوى والذي قاله من ان التغير بالغير
اعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلوب والذي قاله ايضا من ان الحدوث

لو

لو عقل كونه غير ممكن لما كان مفتقرا الى المؤثر فهذا ايضا عين محل النزاع وان الذي يزعم ان
علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب
حاصله فظهر انه ما اتى في هذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض
الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط هو ان الغرض الكلي من هذا النمط بيان
ان العالم ازلي دائم الوجود بدوام الباري تع والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان
ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل والشيخ
قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي احتياجه الى الفاعل فاعلم ان التحقيق
من انه لا خلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة ههنا الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا
على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة
والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل للادلة الدالة على ان المؤثر في وجود
العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار فاذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في
هذه المسئلة حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في
هذه المسئلة بقي الخلاف في ان العالم بتقدير كونه معلول علة اولية هل يسمى فعلا
وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المحض واللغة
الصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر ان الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة
جدا وان تعذر ان يكون كثير الفائدة لكن الشيخ اطنب فيما لا حاجة اليه واهمل ما
يحتاج اليه وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** في ان كل حادث مسبوق بزمان لا الى اول
وفيه فصل واحد **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه لبس الى اخره
التفسير الغرض من هذا الفصل الاستدلال على قدم الزمان وتقريره ان كل ما حدث
بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبل الوجود مثل كون
الواحد قبل الاثنين فان الواحد والاثنين قد يحصلان معا في الوجود واما ههنا
فالعدم والوجود السابق لا يتقاربان ثم هذه القبلية اما ان تكون عبارة عن
نفس العدم او عن نفس الفاعل او عن امر زائد عليهما لا جائز ان يكون عبارة عن نفس

احتجاج ح

العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبلية على عدم يستحيل حصولها
بعد وجود ذلك العدم ولا جائز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد تحصل
قبل وجود الشيء ومعه وبعده والقبلية لا تكون كذلك فاذن هذه القبلية امر زائد
عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشيء اخر والكلام فيه كالكلام
في الاول فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ثم نقول وهذه
القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل تاليفها من امور غير منقسمة
والامكانات المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان
يكون الامر الذي يحقق القبلية والبعدية منا لفا من امور غير قابلة للقسمة
ولقائل ان يقول لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية وبيانه من
وجوه ثلثة الاول لو كانت امورا وجودية في الخارج فهي حتى نسبت الى غيرها
فلا بد وان تكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون
للقبلية قبلية اخرى او معية او بعدية اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى
ويلزم التسلسل لا يقال القبلية تكون قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل
لانا نقول كون الشيء قبلا لشيء اخر اضافة عارضة له بالنسبة الى الغير والاضافة
العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متاخرة عن المعروض والمتاخر عن الشيء يستحيل
ان يكون نفس الشيء وعينه فاذن كون القبلية قبلا لشيء اخر او معا له او بعدا
له يستحيل ان تكون عين ذاته وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية
لا بد وان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فتكون احدى القبليتين بعد الاخرى
فتكون احديهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى شيء اخر
وما كان كذلك لا يكون كونه قبلا لشيء وبعدا لشيء اخر نفس ذاته بل اضافة زائدة
على ذاته عارضة ويعود المحذور الثاني ان القبل قبل بالنسبة الى البعد
والمتضايفان لا يوجدان في العقل والخارج الا معا فلو كانت القبلية صفة
وجودية لما وجدت الا مع البعد فيلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه
بعد زماني موجودا حال وجود القبل الزماني من حيث انه قبل زماني وفي ذلك تنافي
كونه قبلا وبعدا الثالث وهو ان المقدمة الاولى من مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها

ان

ان عدم الحادث قبل وجوده موصوف بالقبلية فلو كانت القبلية صفة
وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا
بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء اخر كان ذلك نفس المطلوب
فيستحيل جعله مقدمة في اثباته واذا ثبت ان القبلية والبعدية ليستا من الامور
الثبوتية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون
ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا
الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الاخر فليس
هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا فان كان
هذا النوع من القبلية لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا في نفس الزمان
فكيف يفتقر الزمان الى زمان اخر وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال
بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض من وجهين الاول ان الزمان موجود متقض لذاته بمعنى ان
ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلا جرم
استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان اخر واما الحركات فليست
كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متاخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا
وبعدا لنفس ذاتها فلا بد وان يكون لامر اخر الثاني وهو انا لما اعتقدنا ان كل واحد
من اجزاء الزمان مسبوق بجزء اخر يكفي ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان
المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم
اما لم تثبتوا قبلا للحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان تثبتوا قبلا للحوادث على
شيء ما حتى تقولوا ان المعنى بحدوث هذا الشيء انه ما كان حاصلا عند حصول ذلك
الشيء فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين فالاول ان الاجزاء المفروضة في الزمان
اما ان تكون متساوية في الماهية او لا تكون فان كانت متساوية في الماهية استحال
ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والا لزم كون كل واحد منها متقدما على
نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع لوازم الماهية واما ان
لم تكن متساوية لزم تركب الزمان من الانات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء

المختلف بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد
من تلك الاجزا المنفصلة عن الجزء الاخر بالفعل اي بل بالانقسام الوهمي لكن الكلام
الذي ذكرناه يعود في الاجزا الوهمية لذلك الجزء الواحد فاذا ان كانت متساوية
في الماهية يستحيل ان يكون لبعضها تقدم بالذات على البعض واذا كانت مختلفة
لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف
الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن لهذا البيان
الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كلما كان بيان لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل تارة
يصح منه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وتارة لا يصح ذلك فيه
كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف
تحققه على حصول زمان محيط به واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم
الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية ومن
الثاني ايضا من وجهين فالاول ان معنى قولنا في اليوم انه متاخر عن الامس ليس
هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متاخر عن الغد
بل المعنى بقولنا اليوم متاخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا
اذ لفظة كان مشعرة بزمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحينئذ
يلزم ان يكون للزمان زمان والثاني سلمنا ان المعقول من تاخر اليوم عن
الامس هو انه لم يوجد مع الامس ولكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية
ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة
لكل واحد منهما بالنسبة الى الاخرى والعوارض متاخرة والمتاخر عن الشيء ليس
عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل
في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذا الاشكال
الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان
ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذي اوردناه في
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده في كون الزمان مع الحركة فانه
يقال ان معية الزمان ليست لنفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة الحركة

فيكون

فتكون مغايرة ثم يعود البحث وسنعيد الزام الحجة وهو ان الله سابق على العالم ويستحيل
ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق
الحركة والتغير فيلزم كون الله متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم
من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان واما قوله في اخر هذا الفصل
وقد علمت ان اتصال هذا الاتصال الذي موازي الحركات وفي المقادير لن يتألف
من غير المنقسمات فالمراد منه بيان ان هذا الامر الذي يلحقه لذاته هذه القبليات
والبعديات لا يجوز ان يكون مولفا من امور غير منقسمة لان هذا الامر مطابق
للحركة والحركة منقسمة على ما مر بيانه في الفن الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل
ما يفرض منه شيئا غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة ويكون احد نصفي تلك الحركة
سابقا على النصف الاخر فيكون تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة
هذا خلف **المسئلة الثالثة** في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة وفيه فصل واحد
اشارة ولان المحدث لا يمكن الا مع تغير حال الى حال الى اخره **التفسير** لما اثبت ان كل
حادث فهو مسبوق بالزمان اثبت انه لا يجوز ان يكون الزمان مولفا من امور
غير منقسمة اراد في هذا الفصل ان يتكلم على ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة
لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة
قدم الجسم وبيان ان الزمان هو مقدار الحركة مبني على امرين احدهما ان الزمان
مفتقر الى الحركة والمادة والثاني انه مقدار الحركة اما الاول فالدليل عليه انا انما
اثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث قبل وجوده كانت هذه القبلية والبعدية
امورا وجودية لا جرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات
واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان
شيئا من اجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الاخر واذا كان كذلك كان الذي
هو قبل لذاته لا يبقى اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة
اي لا بد له من محل يوجد فيه قوة وجود ذلك المتغير اعني مكان وجود ذلك المتغير
على ما سياتي بيانه في الفصل الذي ياتي بعد هذا الفصل ثم ان حصول الزمان
في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القبلية والبعدية لا تحصلان الا عند حصول

التغير فان الشي الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه فظهر ان الزمان متعلق بالحركة
والمادة وطالت الدلالة المذكورة في الفصل السالف على ان الزمان يستحيل
ان يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون تلك الحركة الحاملة له ازلية وابدية
وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتي بيانه في النمط السادس حيث يبين
ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم
فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية واليوم الماضي كل واحد منهما
قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية عليه اطول من قبلية الشهر الماضي
وكل ما كان كذلك كان كما فالزمان كم لذاته ثم انه اما ان يكون كما منفصلا
وهو باطل لما مر في الفصل السالف من انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير
منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو
المطلوب وحينئذ نقول في تعريف الزمان انه كمية لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فاما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله
لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والتاخر من
وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى
موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في الشبر الاول مثلا من المسافة قبل ما
وقع في الشبر الثاني منها وهلم جرا على هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية
والبعدية عرض لاجزاء الحركات بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على البعض
وثانيهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل الواقع
منها في الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة يتقدم بعضها على البعض واجزاء
الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة
يوجد مع الجزء المتاخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع
الجزء المتاخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر لك معنى قولنا الزمان كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لاحق
وهو التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر
البين كان ذلك رسما جيدا واعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركة

اشكالات

اشكالات قوية ذكرناها في كتاب الملخص وبالله التوفيق **المسئلة الرابعة** في
ان كل محدث مسبوق بمادة قديمة وفيه فصل واحد **تنبيه** كل حادث فقد
كان قبل وجوده ممكن الوجود الى اخره **التفسير** المقصود من هذا الفصل
بيان ان كل حادث فله مادة سابقة عليه بيانه ان كل حادث فقد كان قبل
حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا
ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك
لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان تنقلب جميع الممكنات واجبة
وبالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا
هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول
بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن الوجود ثم نقول الامكان
اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لانه لا فرق بين
قولنا ليس للشي امكان وبين قولنا له امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق
لزم وقوع الفرق بين الامور العدمية وذلك محال لان التفرقة والامتياز
لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور المتباينة بخاصية
بها امتياز عن الاخر ولا معنى للموجود الا ما يكون كذلك فيلزم انقلاب
المعدوم موجودا وذلك محال واذا ثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان
وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لا يخلو اما ان
يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لا يكون كذلك والاول
باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشي بكونه ممكنا فانه يقال هذا الشي
ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح ان يكون مقدورا فاذا
عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان العائد الى المقدور
مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشي مغاير لذلك الشي لا
محالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما ان يكون
جوهرا قائما بنفسه او لا يكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية
فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لا بد وان تكون صفة فلا بد لها من

محل فاذن كل محدث فلابد وان يوجد قبل وجوده شيء يحل فيه امكان وجوده
وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث
الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول
ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو
مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان تكون
تلك المادة قديمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان
قوله لان قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل
حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا واما ذاك بل هو نفي
محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا انه لم يتعين وان كان فيه
نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه بالتعين بانه ليس لم يتعين ولكن ذلك
لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث
الشيء ليس هناك امر معين متميز بل ليس هناك الا النفي الصرف واذا كان كذلك
كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فاسدا لان الحكم
يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوما عليه اصلا استحال ان
يكون واجبا او ممتنعا الحكم وهذا الكلام لا مخلص عنه لولا انه معارض بانا
نصف الشيء قبل حدوثه بانه مقدور للقادر وانه ايضا في نفسه متميز عن الممتنع
فلولا تميزه والا لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه
متميز عن الممكن وذلك يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة
فكذا ههنا ثم لئن ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان
صفة ثبوتية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امور الاول
انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه
وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته
ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف فكان وجود الممكن شرطا لما هو موجود
لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته
فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان الامكان

ممكنا

ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فينقطع
فيسقط التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض
لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده والعارض متاخر والمتاخر مغاير فيكون الامكان
ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان الامكان
لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه او في غيره ومحال ان يكون
حالا فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود
ومحال ان يكون حالا في غيره لان وصف الشيء نعت له ونعت الشيء لا يكون حاصلا
في غيره ولو عقل ذلك لعقل ان تكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها
محلا اخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة
الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان
الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوتها الوجود فيلزم
ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون ما بالغير اقدم مما بالذات هذا
خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج ولكن قضى بامكان
الوجود في الخارج كما انه قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع
في الخارج والذي ذكروه من انه لا فرق بين عدم الامكان وبين امكان معدوم
والا لزم وقوع التفرقة في العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة
امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط
وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا حصول التميز في العدمات
والا لما عقل ذلك ولئن سلمنا ان كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى
المادة لكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة
الوجود وامكانها غني عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة لها الى
هيولى اخرى فكذا ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها قديمة
واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها ولا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة
فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء
لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطا في

انضافها الى تلك الامكانات لكن انضافها الى تلك الامكانات ليس بالفاعل بل لذواتها
وما كان شرطا للامر اللازم للشئ لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون
وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن
لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعي ان الامكان اللازم للماهيات
الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث فانه لو لم يصر اولى بالوجود لم يوجد
لانه لو بقي على ما كان عليه من قبل من الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في
هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
وانه محال فثبت انه لا يحدث الشئ الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولا يصير
اولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمتان ممنوعتان فلئن
سلم انه لا يدخل في الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذي يحقق هذا
الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه
فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول
فيفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني
فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فيجب
حصولها معه لا سابقا عليه هذا خلف والى عدمها لكن عدمها كان حاصلا
قبل ذلك بمدة مديدة وكان يجب حدوث هذا الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة
هذا خلف ثم لئن سلمنا وعدمت المساعدة على انه لابد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم
ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى ان هذه الاولوية صفة وجودية
فتقول فافتقرت الى مادة عدنا نحن ايضا الى الوجوه المذكورة في بيان ان
الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا **المسئلة الخامسة** في ان كل ممكن محدث بالذات
وفيه فصل واحد **تنبيه** الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كبعدية الحادث **الغرض**
المطلوب في هذا الفصل بيان الحدوث الذاتي للممكنات لكن قبل الخوض فيه
نبين حقيقة كون الشئ بعد غيره بالذات واعلم ان الشئ قد يكون بعد غيره بالزمان
والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات وهذا البعد قد يمكن وجوده
مع القبل في زمان واحد وهو على قسمين احدهما ان يكون القبل علة للبعد كحركة

اليد

اليد فانها علة لحركة الكم والثاني ان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان
لم يكن علة له وللقائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه
فذلك حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا
العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التاثير كان معنى الكلام ان المؤثر في الشئ
مؤثر فيه فيكون معنى المحمول ومعنى الموضوع واحدا وذلك هذر لا فائدة فيه وان
كان المراد بالتقدم امرا وراء التاثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولا ثم اقامة
الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امران احدهما ان
الشئ اذا كان علة لشئ فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروره
بها اما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول و
ثانيهما انه يقال في المشهور انه حركت يدي فتحرك المفتاح ولم يقل تحرك المفتاح وذلك
يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى
المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا
مسلم لكنا بينا ان ذلك يقتضي التقدم وان كان المراد منه شيئا اخر فلا بد من بيانه فان
الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف
وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك ان حركة اليد
مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيتم انهم ارادوا بهذه الصفة امرا وراء التاثير فهو
ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن
محدث اي كل ممكن فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون
للشئ من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا
بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه
على كونه متقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي وللقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على
وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولا بد فبوجه اخر والذي اوردتم في اول هذا
الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اوردتم قبل الشروع في المقصود غير
منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه وهي القبلية الذاتية لا على سبيل العلية ما بينه
وما ذكره وكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم ان نزلنا عن هذا المقام فنقول لا

نزاع في ان ما ليس من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم ان الممكن يستحق
العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لا يكون
ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه
انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق اللاوجود
ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته امكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل
وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود
علته وعدم علته فلا نسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم اذ لو كان كذلك لكان ممتنعا
لا ممكنا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة انه يستحق
العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة الوجود فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده
عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان
كل واحد منهما حاصلا للشيء من غيره وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم اصلا
على الوجود واعلم انا اذا اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي ان لا
يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة له لذاته فيكون
لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع
الى تفسير المتن واعلم ان من اول الفصل الى قوله ثم انت تعلم ان الشيء الذي يكون للشيء
باعتبار ذاته في بيان ماهية القبلية الذاتية ومنه الى اخر الفصل في بيان ان
كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية
الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج الان من الجملة الى ما لا يكون
باستحقاق الوجود وانه يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا
عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان
والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان
المتاخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان فاما القبلية الواجبة فهي ان
يكون وجود هذا عن ذاك ووجود ذاك ليس عن هذا وهذا الكلام مشعر بان
القبلية الواجبة لا تتحقق الا مع العلية وفيه نظر كما بيناه ايضا قوله وجود هذا عن اخر و

وجود

وجود الاخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم
الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود
ووصل اليه الوصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الغير بل
يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر فاعلم ان المراد منه
ان العلة متوسطة بين ذات الوجوب المعلول ووجوده واما المعلول فليس
بمتوسط بين ذات العلة ووجودها واما قوله وهذا مثل ما نقول حركت يدي
فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية على اثبات
التاخر بالذات واما قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته
قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمعناه ظاهر وقوله وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر
وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فاذن لا يكون له وجود
قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي فمعناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين
ان اللاكون متقدم على الكون اي العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب
المسئلة السادسة في ان العلة متى كانت مستجمعة لجميع الامور المعتبرة في عليتها فانه
يستحيل تخلف المعلول عنها ولو لحظة تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة الى اخره
التفسير وجود المعلول يفتقر الى ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التي لا تتم عليتها
الا معها وتلك الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة
الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك
الامور ههنا ستة اشياء احدها الالة مثل حاجة النجار اليها والثاني المادة مثل
حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار اخر
ورابعها الوقت مثل حاجة الادمي الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكن الاشتغال
بها الا في هذا الوقت لا سيما اتخاذ الادم واصلاحه وخامسها حصول الداعي
مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو شهوة الاكل وسادسها زوال المانع مثل
حاجة القصار الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الباس الغيم السماء
وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكثير وسحابة داجنة

ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزءا من العلة من حيث الفاعلية بالفعل وذلك
خطا لان زوال المانع قيد عدمي والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من علة الشي
الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزءا من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة
مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان
لا توجد العلة مع جميع الامور المعتبرة في عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال
والشرائط مختل وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته عدمت وفنيت واذا
عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة في عليتها
وجب حصول المعلول معه وان لم توجد وجب عدمه والى الفتهي يفرض ابدا
كان حال المعلول كذلك ايضا ابدا فانما فرض وقتا ما كان ما بازائه من المعلول
ايضا كذلك فاذا فرضنا شيئا استتب الحال في جميع هذه الامور ممتنع التغير وله
معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع الجهات المعتبرة في علته اذا
كانت حاصلة بالفعل فهو ممتنع التغير وثبت ان ترتب المعلول على العلة واجب
لزم من دوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا
المعلول معلولا لاجل انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعنى
واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لا تزال القائلون بالقدم
يتمسكون بها ويعولون عليها وهي ان الامور التي بها تتم مؤثرية الباري تع في
العالم اما ان تكون باسرها ازلية او لا تكون والثاني باطل اذ لو كان شي منها
حادثا لافتقر حدوثه الى مؤثر اخر والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الاخر كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله تع في
العالم ازلية وايضا فمن الظاهر ان المؤثر متى حصل بسببها جميع الامور المعتبرة
في المؤثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه ان جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر
عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية ولا صدوره عنها على السواء
ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمؤثر اخر فلم تكن جميع الامور
المعتبرة في المؤثرية حاصلة قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا
خلف واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تع قدم افعاله هذا تحرير هذه الحجة

ولقائل

ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يلزم في الموجب بالذات واما الفاعل المختار فلا احتمال
ان يقال انه كان في الازل مريدا احداث العالم في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم
اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو
مذكور في سائر كتبنا على الاستقصاء المسئلة السابعة في تفسير لفظ الابداع فصل واحد
تنبيه الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره الى اخره التفسير هذا الفصل
مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظة الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول
عن العلة على توسط الة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زماني
فلابد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع
اعلى رتبة من التكوين والاحداث وهو مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليبين
ان كون الباري تع فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له ولم
يكن ازليا المسئلة الثامنة في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا لعلة وان
حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد تنبيه واشارة كل شي لم يكن ثم كان
فبين في العقل الاول الى اخره التفسير قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا
الامر بدع اي اخترعه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما
ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح ورغم كونها ضرورية غنية عن
البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة التامة واجب وهذه
القضية برهانية فلاجرم سمى الفصل المشتمل عليها بالتنبيه والاشارة اما
التنبيه فلاجل الاول واما الاشارة فلاجل الثاني وانما افتقر الى هاتين المقدمتين
لان العالم لو لم يكن صادرا عن الباري في الازل ثم صار صادرا عنه فلابد لذلك
من علة اخرى فلا يكون الباري تع مستقلا بالمؤثرية في العالم واما ان كان مستقلا
بالمؤثرية في الازل فلابد من ترتب الاثر عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو
ان الشي قبل المعلول حين ما صدر عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره
عنه او ما وجب والاول هو المطلوب واما الثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره عنه
ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود الحال في طلب سبب الترجح جذعا فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه

على السواء فلاجرم افتقر الى المرجح وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وانرجح
من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول الاولوية استغنى عن
السبب الجديد لاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقى في حد الامكان فنقول القول
بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه
فان كان لا صدوره عنه محالا كان هذا القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور
واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول في
زمان مع حصول هذه الاولوية الحاصلة ولا يحصل في اخر فيكون اختصاص احد زماني
حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني ان كان الامر لم يكن الاولوية
الحاصلة اولا كافية وان كان الامر كان اختصاص احد الزمانين بالوقوع دون
الزمان الاخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد طرفي الممكن
المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا القول بهذه الاولوية بطلان ذلك
وثبت انه متى خرج عن حد التساوي فلابد من الوصول الى الوجوب **المسألة التاسعة**
في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما يجب عنها ب الواحد **التفسير** تحرير هذه الحجة ان مفهوم
انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهومان اما ان يكونا
مقومين او لازمين او احدهما مقوم والاخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة
مركبة لا بسيطة وان كان الثاني فاللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنها
هذا اللازم مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك اللازم ويعود الكلام الاول بعينه
فيهما ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى حدين داخلين في الحقيقة فيعود القسم الاول
وان كان الثالث لزم منه تركيب الماهية لان كل ما له في ماهيته جزء كانت ماهيته
مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول
هو احدهما لا هما معا فهذه هي الحجة الاقوى في هذه المسألة وقد بينا ضعفها
في كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع هاهنا منها بنكتة قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشيء
ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين
او احدهما مقوم والاخر لازم ونسوق القسم المذكور بعينه حتى يلزم ان يتعالى ان

البسيط

البسيط لا يسلب عنه الا شيء واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة ولئن قالوا المفهومان
انما اختلفا لتغاير المسلوبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز ان يقال الكلام
هاهنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير المنتسبين اعني نسبة العلة الى هذا المعلول
ولذلك وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون
هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق القسم المذكور حتى يلزم ان
يكون الجالس غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك فالمفهوم من كون الجوهر
قابلا للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل
الشيء الواحد الا مقبولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا
ان يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل الى المقبولات فاما الذات التي
عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول ايضا هاهنا لم لا يجوز ان يكون الامر واقعا
على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الاصل الذي فرعوا عليه
شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي **المسألة العاشرة** في مذاهب اهل
العالم في امكان العالم وحدوثه **اوهام وتنبيهات** قال قوم ان هذا الشيء المحسوس
موجود لذاته واجب لنفسه الى اخره **التفسير** اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من
واجب وجود واحد ومنهم من لم يقل الا بالواجب الواحد فاما الفريق الاول فقد تحزبوا
الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو
عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب
الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ويكون قوله لا احسبك الا فليس فان المحسوس
في حظيرة الامكان اقول ما يقول يجب علينا ان نذكر هاهنا ما يدل على امكان العالم
فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن
بيان الصغرى من ثلثة اوجه الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة على ما مر
ب الاجسام متشاركة في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما
به الامتياز فخصوصية كل واحد منها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز ج
كل جسم فانه ينقسم الى اجزاء حسية بحسب الانقسامات بيان الكبرى ان كل مركب
فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل

مفتقر الى الغير فهو ممكن لا يقال الحكم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب
الوجود باجزائه لانا نقول انا بينا ان تعلق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها ببعض
اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما الاجزاء الجنسية والفصلية
فهذا الكلام فيها ظاهر وكذلك القول في الاجزاء الحسية الحجة الثانية الاجسام فيها
كثرة وواجب الوجود ليس الا الواحد الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة
لوجوداتها وكل ما كان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض
وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها
وكل ما كان كذلك فهو ممكن فهذا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت
ما في كل واحد منها وعليها الفرقة الثانية زعموا ان العالم له ذات وصفات
اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى
التي هي محل الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات فهي الشكل والمقدار
والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة
المذكورة على فساد المقالة الاولى الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن
الوجود بذاته وبصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من الواحد ثم هؤلاء
ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير
ومنهم من قال الحكمة اشياء واجبة لذواتها هي الباري والنفس والهيولى والدهر
والخلاء وفساد هذه الاقاويل واشباهها انما يظهر بالدلالة المذكورة على
ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من الواحد فاما القائلون بان واجب
الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين فمنهم من قال انه تعالى لم يكن فاعلا
في الازل ثم صار فاعلا فيما لا يزال وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان
في الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ ههنا من ادلة
القائلين بان للحوادث الماضية بداية ثلثة اوجه احدها انه لو لم يكن
للحوادث الماضية بداية لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال
لان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا
وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية

على

على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت
قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لا
نهاية له وما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في
الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك
علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها ان كل وقت يتجدد يزداد في عدد
الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث
الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ان فرغ من الدلالة على ان للحوادث بداية
ذكر اختلاف القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم يقدم خلق العالم على
الوقت الذي خلقه فيه ولم يوخر عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها
قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد حيث كان اصلح لوجوده وثانيها
قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهؤلاء لعلهم لا
يقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه
نفي محض وعدم صرف وليس له تخصص ولا تعين فيستحيل الحكم عليه بالامكان
والامتناع وثالثها قول اكثر الفرق وهو انه لا يتعلق وجوده بحين دون حين
بل بالفاعل ولا يسال عن لم وبيانه وهو انه تعالى فاعل مختار والفاعل المختار
يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح فان الهارب من السبع الضاري
اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان يسلك
احدهما بلا مرجح وكذا العطشان حين اذا خير بين قدحين من الماء يتساويان من
كل الوجوه فانه يختار احدهما بلا مرجح وكذا الجائع المخير بين الرغيفين الى
غير ذلك من الصور وههنا لا يخلو اما ان يمنع من امكان حصول التساوي
وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت
جوعا وعطشا ويفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة
القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بالوحدانية الا انهم يقولون
ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية واعلم
ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود

موثرا فی العالم اما ان یکون ازلیا او لا یکون فان کان فاما ان یجب ترتب الاثر
علیه او لا یجب فان لم یجب کان حصول الاثر مع کل تلک الاعتبارات ولا حصوله
ممکنا والممکن لا بد له من موثر فالموثر مع کل الاعتبارات الکافیه فی الموثریه لا بد له
من امر اخر فلا تکون الاعتبارات الکافیه کافیه هذا خلف وان وجب ترتب
الاثر علیه لزم من قدم الموثر مع قدم جمیع الامور المعتبره فی موثریته قدم الاثر
واما القسم الثانی وهو ان تکون الامور التی لاجلها اثر الله تع فی العالم غیر
ازلیه فهی حادثه والحادث لا بد له من موثر والکلام فیه کالکلام فی الاول
فلزم التسلسل وذلک التسلسل ان کان دفعه فهو محال علی ما مر فی النمط
الرابع وان کان کل واحد منها مسبوقا بالاخر لا الی اول لزم القول بحوادث
لا اول لها واعلم انه قد دخل فی هذه الحجه الجواب عن قول من قال العالم
انما حدث حین حدث لانه اصلح فی ذلک الحین وعن قول من قال انما کان
کذلک لانه لم یکن ممکنا قبل ذلک لان اختصاص تجدد تلک الاصلحیه وذلک
الامکان بذلک الوقت دون ما قبله وما بعده لا بد له من سبب واما القول الثانی
وهو ان القادر کاف فی الترجیح فالشیخ قنع فی ابطاله بدعوی الضروره فی ان
کل ممکن فلا بد له من سبب والخصوم ینازعون فیه فی الصور المعدوده
واعلم ان الجواب عن هذا الکلام انه تع فاعل مختار فلا جرم انه اراد
احداث العالم فی الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فان قالوا
ولم اراد علی هذا الوجه دون سایر الوجوه فاعلم ان لنا فی الجواب عن ذلک
وجوها ومعارضات استقصینا القول فیها فی سایر کتبنا وقول الشیخ واجب
الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته واحواله الاولیه فیه فایده لان
واجب الوجود بذاته لیس واجب الوجود فی جمیع صفاته علی الاطلاق لان
من جمله صفاته الاضافات لانه تع تاره یکون قبل وتاره یکون بعد وتاره
یکون مع وهذه الصفات متبدله فلا یمکن اطلاق القول بان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته بل انه واجب الوجود فی جمیع صفاته
الاولیه اما الاضافات فانها لا تکون صفات اولیه بل صفات ثانیه عارضه

للذات بسبب الصفات الاول واما قوله وانه لا تمیز فی العدم الصرف حال الاولی به
منها ان لا یوجد شیا او بالاشیا ان لا یوجد عنه اصلا وحال الخلا بها فاعلم ان
المراد منه الرد علی من قال انما حدث فی ذلک الوقت لانه صار اصلح او لانه صار
ممکنا وتقریره ان العدم الصرف لا تفاوت فیه ولا اختلاف واذا کان کذلک
استحال اختصاص تلک الوقت بحصول الامکان او الاصلحیه فیه دون سایر
الاوقات ثم انه بنی بنا علی هذه المقدمات ایضا انه یستحیل اختصاص الوقت المعین
بارادة متجدده او طبیعه متجدده او زوال قبح او زوال امتناع وبالجمله فلما استحال
وقوع الاختلاف فی العدم الصرف استحال ان یختص وقت منه بامر دون سایر
الاوقات سوا کان المختص بذلک الوقت حدوث امر ما کان من امکان او مصلحه
او اراده او طبیعه او زوال قبح او امتناع او غیرها ولما فرغ من تقریر الدلاله عاد
الی الجواب عن ادله خصومه وهی نوعان من الادله احدهما الوجوه الداله علی استحاله
حوادث لا بدایه لها وهی الوجوه الثلثه التی قدم ذکرها وثانیهما ان علة الحاجه
الی الفاعل الحدوث فقط فلو کان العالم قدیما لاستحال استناده الی الفاعل ثم ان
الشیخ ابتدا الجواب عن هذا النوع من ادله خصومه لما انه تکلم فی اول هذا النمط علی
هذه المقدمه من وجهین احدهما ما بینا فی اول النمط من فساد قولنا علة الحاجه
الحدوث والثانی انا ان سلمنا ذلک لکنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث
بقدر یوما او یومین لما خرج بذلک عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلک فی الازلیه
واذا کان کذلک استحال تعلیل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب کونه مسبوقا
بالعدم ثم شرع بعد ذلک فی الجواب عن تلک الادله الثلثه فاجاب عن الحجه الاولی
بانه لا یلزم من قولنا کل واحد من الحوادث التی لا اول لها قد دخل فی الوجود
ان نقول ان مجموع تلک الحوادث التی لا اول لها قد دخل فی الوجود لانه لیس اذا صدق
حکم علی کل فرد من مجموع صدق ذلک الحکم علی ذلک المجموع وان کل واحد من مقدورات
الله تع یصح دخوله فی الوجود ولا یلزم من صدق هذه المقدمه صدق قولنا ان
جمیع مقدورات الله تع یصح دخوله فی الوجود فان مقدورات الله تعالی غیر
متناهیه وما لا یتناهی لا یصح دخوله فی الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلک عن

الحجة المبنية على الزيادة والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية ابدا كانت معدومة
لانه ابدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا الواحد واما المجموع فانه قط ما كان موجودا
فاذن غير المتناهي كان معدوما ابدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان
وتطرقهما اليه لا يقدح في كونه غير متناه كما قلنا في الحوادث المستقبلة فانها
بالاتفاق غير متناهية في الجهة الماضية فانه لا بداية لها والا لزم الانتقال
من الامتناع الى الامكان وكذا مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع انها لا
نهاية لها لكل واحد منها وكذا تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف
الالفين مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهو انه لو لم يكن للحوادث
الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال
ما المعنى لهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم
يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على ان
تبتدي حدوث الحوادث من ذلك الوقت وينقضي منها ما لا نهاية له ثم يحدث
بعد انقضائها هذا الحادث اليومي فنحن نسلم ان ما يتوقف حدوثه على انقضاء ما
لا نهاية له فحينئذ التفسير محال لكن ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم
يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحادث انما ابتدا من ذلك الوقت
وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه
وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له
فلم قلتم بان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلالات
حضور عاد فقال فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود
غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم
ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلاف ما يلزم عنها فيتبعها التغير ومعناه
ان الاشياء الصادرة عن البارى تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع
التغير في نسبة ذاته تعالى الى اثاره والصادرة الا ما يلزم من اختلافات تلزم عنها
فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية في اوضاعها والاجسام العنصرية
في صورها وكيفياتها فاما قوله والتي لا اختيار بعقلك دون هو الاذ بعيران

يجبر

يحصل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصديق في مسئلة التوحيد
فهو جيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث وان كان الغرض منه
ايضا الهداية الى المقدمة التي منها يظهر الحق في مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف
لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تاثير له في ذلك اصلا لان القائلين بالقدم
يقولون بثبوت استناد الممكنات باسرها الى الواجب بذاته فسواء كان الواجب بذاته
واحدا او اكثر لا بد من كونه واجبا دوام اثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث
فلا يتعلق شيء من ادلتهم بالتوحيد والتثنية فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث
بمسئلة التوحيد وبالله التوفيق **النمط السادس** في الغايات ومباديها وفي الترتيب
اشارة غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما العلة فهو المؤثر واعلم
ان فصول هذا النمط على كثرتها محصورة في ثلث مسائل اولها القول في ان كل من
فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة
وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود **المسئلة الاولى** في ان كل من فعل بالارادة و
القصد فانه لا بد وان يكون مستكملا واعلم انه انما تكلم اولا في هذه المسئلة لانها
تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقدمه
وهذه المسئلة بتقدير صحتها توجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد
مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله تعالى مستكملا اوجب القطع بانه غير فاعل بالقصد
وانه كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه
لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مجتمعا
بجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل والقائلون
بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار وذلك لا
يوجب قدم العالم لاحتمال ان يقال انه تعالى كان في الازل مريدا لخلق العالم في الوقت
الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا
بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما
بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقية تشبهية
وهذا انما امكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان يكون حركاتها لاجل العناية بالسافلات

ومتى ثبت ان كل فاعل لا لغرض فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع
السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات فكان الشريف مستكملا بالخسيس
وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة مقام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب
ان لا نتكلم فيها الا هاهنا ولنرجع الى تفسير الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي
تسعة فصول تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق الى آخره
التفسير المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في
ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافة كاللون
والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم ان الشيخ اعتبر في تحقيق الاستغنا
مجموع امور ثلثة احدها ان لا يتوقف ذاته على الغير وثانيها ان لا يتوقف على
الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف على الغير صفاته التي
تعرض لها اضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي
مجرد الاضافات على الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين
فكون الله تعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ لذي المبدأ
والاضافيان معا وهما متاخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك ومن افتقر
في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب فاعلم ان هذا الكلام
خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى الكسب الا المفتقر في احد
الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه الثلثة
الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد
بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا آخر وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم
اقامة الحجة على القضية به تنبيه واعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون
عنه الى آخره التفسير الغرض منه ابطال قول من قال الله تعالى انما خلق العالم لان
الاحسان اولى من تركه واحتج على بطلانه بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان
لا يفعل فلو لم يفعل لم يحصل له ما هو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد
بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب وللقائل ان
يقول ان عنيت بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت

له

له الاولوية ولو لم يفعل لم يحصل له فالمقدم والتالي شيء واحد ويكون المعنى
انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية
وان عنيت به شيئا آخر فلا بد من بيانه ليمكننا ان نتكلم عليه بالرد والقبول تنبيه
فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية الى آخره التفسير هذا الفصل مشتمل على ذكر
النتائج اللازمة من الحجة التي قررناها فيما تقدم وهي الرد على من يقول ان الله تعالى
لا يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثناء بفعله او لئلا يستحق الذم وان الافلاك
انما تتحرك لاجل العناية بالسافلات تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق الى آخره التفسير
الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبي وهو ان
يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو ان يفتقر اليه كل ما عداه
اما بواسطة او بغير واسطة تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو الى آخره التفسير
الغرض منه بيان ماهية الجود وحده انه افادة ما ينبغي لا لغرض وهذا الحد
فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا وثانيها
ان يكون المفاد ما ينبغي افادته فان من وهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد
واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم
ما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد
بها الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اي النكاح مأذون
فيه شرعا والسفاح ممنوع منه شرعا وهذا التفسير ايضا لا يليق بالحكماء وليس لهذه
اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر تمكن الاجمال من هذه اللفظة
وثالثها ان لا يكون الافادة لغرض فان من يهب ليستفيض معاملة سواء كان
الغرض عينا او ثناء او مدحا او تخلصا عن الذم او ان يكون فاعلا للاليق والاحسن ثم
انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق
منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه ظاهر وللقائل ان يقول لو لم يكن الفضل الى
انضياف الفائدة الى الغير معتبرا في تحقق الجود وجب ان يقال الحجارة اذا سقطت

من السقف ووقعت على راس عدو انسان ومات ذلك العدو وان تكون الجارح
جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجارة جوادا مطلقا
وقال هذا هو الحق وان كان شنيعا في المشهور فنقول له الدي عولت عليه في اثبات هذه الحجة
برهانيه بل كلام اقناعي خطابي فان عامه كلامك ان كل من كان غرضه من الافاده
ان تكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافاده تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف
لانه يقال ان عنيت بقولك انه تخلص نفسه عن الذم ان غرضه من فعله ان لا يصير
مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعل لاستحق الذم فلم قلتم بان هذا محال وهل
هذا الا الزام الشي على نفسه وان عنيت به معنى اخر فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجه
التي ذكروها لا تقدر على الشك والنظر الحق لكنها حجه اقناعيه واذا كان كذلك كانت
الحجه التي ذكرناها ايضا تصلح معارضتها **اشاره** والعالي لا يكون طالبا امرا
لاجل السافل قال الخواجه **النقد** الغرض من هذا الفصل الجواب عن سوال يذكر على الحجه
المذكوره وهو ان الفقر والحاجه انما تلزم لو قصد الله تعالى الى ايجاد شي لغرض عائد
عليه فاما لو قصد بايجاده التكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجه
والجواب عنه ان الذي هو اولى للغير اذا لم يكن فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح
ان يكون غرضا للفاعل فان الفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره لا بد وان يكون
له في تحصيل ذلك الغرض غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور **تتميم**
كلام حكم بارادة الخواجه **النقد** لما اقام الدلاله على ان كل من قصد الى
فعل لا بد وان يكون له فيه غرض سوا كان ذلك الفعل متحركا اولم يكن فلما استحال
ان يكون له غرض استحال ان يكون فاعلا بالاراده لان استثنا نقيض التالي
ينتج لا محاله نقيض المقدم **وهم وتنبيه** اعلم ان ما نقله الخواجه **النقد** يقرر هذا
السوال ان يقال لم لا يجوز ان يقال الباري اختار ايجاد ذلك الشي لا لغرض عائد
اليه ولا لغرض عائد الى غيره بل لان ذلك الشي في نفسه على صفه لاجلها يجب على
الحكيم ايجاده والجواب ثبت ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه بحال الواقع به
الفاعل المختار لكان فاعلا للاحسن الاليق ولو لم يجاب به لم يكن كذلك فحينئذ
يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام **اشاره** لا

تجد

تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول الخواجه **النقد** لما بين انه لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق الخلق لينتفع به احتاج الى تفسير عنايه الله تعالى بالمخلوقات فذكر في تفسيرها
ان الله تعالى عالم بالاحسن الاكمل في كل شي اي هو مع ان علمه بذلك سبب لحصول
ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العنايه وههنا اخر الفصول المذكوره
في المسئله ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه
الفصول وكيفيه ترتيبها فعلى ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد و
الاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطله فالمقدم
مثلها واعلم ان الشرطيه لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الغني والملك والجواد اما
الغني فهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقيه الى غيره
البته واما الملك فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل ما عداه
واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لعوض سوا كان العوض عينا او ثنا
او مدحا او استحقا قا للحمد او تخلصا عن الذم واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ
فنقول الدليل على صحه الشرطيه ان كل من فعل فعلا بالقصد والاراده
فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل
والترك بالنسبه اليه في اعتقاده على السوا لاستحال منه ترجيح احد الطرفين
على الاخر وكل من كان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب بالفعل استفاده
تلك الاولويه وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا
بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه يفتقر في حصول ذلك الكمال له
الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغني فعند
فقدان احد القيدين وهو الغني يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا
لان من شرط الجواد عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك
الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالاراده لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن
التوالي ظاهره الفساد بالاتفاق فالمقدم مثلها لا يقال لم لا يجوز ان يقال
الفاعل بالاراده انما فعل الشي لانه في نفسه حسن واجب لا لانه مستفيد
كمالا ونفعا او نقالا انما فعل لنفع عايد الى الغير لانا نقول الاتيان بذلك الحسن

وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت
ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل
السافل شيئا والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس
وهو محال ولما ثبت انه لا يجوز ان يكون الله تع فاعلا بالارادة والاتفاق
حاصل على عناية الله تع بالعلم وجب تفسير العناية بما يبطل ذلك فتفسرها
بعلم الله تع بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مر تمام تقريره هذا
نظم هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال
ما المعنى بانه يلزمه ان لا يكون غنيا وملكا ولا جوادا ان عنيت به انه متى فعل
ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم ومتى لم يفعل كان مستحقا للذم فلم قلتم بان
ذلك محال وهل هذا الا الالزام الشنيع على تقديره ولم لا يجوز ان يكون الله تعم مستفيد
تخصيص هذه الاولوية لتنبيه او دفع بلاء لمدح بالفعل وان النزاع ما وقع الا
فيه وان عنيتم به معنى آخر فاذكروه لنا وكذلك فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية
ولكنها خطابية من باب الطامات وبالله التوفيق المسلك الثامن في الطرق الدالة
على وجود العقول المفارقة وهي اربع طرق والمراد من العقل موجود ليس
بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع
كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل الطريقة الاولى التمسك بكون حركات الافلاك
شوقية تشبهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكور في خمسة فصول تنبيه قد تبين
ان الحركات السماوية قد تتعلق الى آخره التفسير قد تبين في النمط الثالث ان
الحركة الدورية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة
الكلية لا بد وان يكون جوهرا غير جسم ولا حال في الجسم ثم نبين الان ان الجوهر
الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاصلة بالفعل فيكون
عقلا محضا واما ان لا يكون فيكون نفسا فنقول لا يجوز ان يكون المبدا الحاصل
للفلك بالارادة الكلية عقلا محضا لوجهين احدهما ان المراد بالارادة العقلية
لا يبعد ان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم او الوجود وما كان
كذلك استحال ان يقال انه حصل بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون الكل حاصلا

استحال

استحال ان يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل
ما ليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية محضة
الثاني وهو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا
وانه يحصل منه حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع التعلق عن جسم الفلك
كانا موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالاخر فلو لم يكن للحركة الفلكية
مبدا ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا
انه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في
ابداننا لكنها متكلمة بها فلا جرم حصل منها حيوان واحد ولما ثبت ان المحرك للسماء
لا يجوز ان يكون ارادة عقلية صرفة مثبتا لها ارادة نفسانية ثم ان تلك النفس يحتمل
ان يكون صاحب ارادة جزئية وان يكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر
هو القطع بانا بانهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس محركة اخرى ونسبتها
الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لها الينا اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال
ان تحريكها الى آخره التفسير لما بين ان مبدا الحركة الفلكية ارادة نفسانية لا عقلية
شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال ولا يمكن ان يقال تحريكها
للجسم لداع شهواني او غضبي فاعلم ان الدال على ذلك من وجهين الاول ان المشتهى
هو الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة اي يكون سببا لكمال حاله والمغضوب
عنه هو الذي يكون منافرا لكمال حال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل
في حق من يصح عليه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك
ولا سيما على الفلك المحدد استحال ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب والثاني
وهو ان المشتهى والمغضوب منه اما ان يكون ممكن الحصول او لا يكون فان كان
الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان
كان الثاني استحال الاستمرار في ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم
بكونه محالا لا يبقى الطلب المذكور ويعود المحال المذكور ولما قوله بل يجب ان يكون اشبه
محركها عن عقلنا العملي فاعلم انه انما ذكره من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم
لو ثبت الحصر لكنه لم يذكر في بيان الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولا بد ان يكون

لمعشوق ومختار واعلم ان هذا ايضاً اقتصار على الدعوى فلم قال لابد ان كون الفلك
مريداً للحركة لابد وان تكون تبعاً لعشقه على شيء آخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة في نفسها
كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة
مطلوبة لذاتها واما قوله اما لنيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبههما فان كان
للاول لزم الوقوف عند النيل او طلب المحال وكذلك ان كان لطلب نيل التشبه من حيث هو
تشبه فاعلم ان لفظ النيل ههنا مجاز والذي يمكن تحصيله منها ان يقال مطلوب الفلك
اما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات ذلك المعشوق او يحصل لنفسه صفة مثل
صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند
حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكناً كان طالباً للمحال وهو محال ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون طالباً للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالاً ثم ان ذلك الجهل
ممتنع الزوال فلا جرم يبقى على ذلك الطلب تلك الحركة ابداً ويمكن ان يقال العلم
باستحالة انقلاب حقيقة الشيء الى حقيقة غيره بديهي فيستحيل حصول الجهل به واما الثاني
وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفة ذلك المعشوق فنقول
تلك الصفة اما ان تكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او تكون
ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممكنة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم
الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب ابداً فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب
تحصيل المشابهة في صفة لا تخرج الى الفعل بتمامها بل تتعاقب افرادها على الدوام
ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع
تلك الصفة باقياً ابداً بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله
بعد ذلك فيكون التشوق تشبهاً ما بالامور التي بالفعل من حيث يراجع عن
القوة واسحاء عن الخير الفائض من حيث تشبه بالعالي لا من حيث هو فاض منه
على السافل فمعناه ان الفلك الذي فرضناه معشوقاً الى الاستكمال يصير عنده
شبيهاً بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين احدهما انها مجردة
عن طبيعة الامكان والقوة والثاني في فيضان الخيرات عنها على ما تحتها لا
بمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان

العالي

العالي لا ينفعل لاجل السافل بل المقصود هو التشبه بالعقل في كونه مبدأ الفيضان
الخيرات على ما تحته من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدأ ذلك في احوال
الوضع التي هي هيئات فياضة الى الجرم فمعناه ان ذلك الامر الذي به يحصل
تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الاينيات والاوضاع من القوة الى الفعل
واعلم ان هذا ايضاً دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المقولات حجة قطعية
وبتقدير ذلك فما اقاموا على كل واحد منها في انواع محدوده حجة قطعية واذا كان
معدوده
كذلك فلابد لهم من الدلالة القاطعة على انه لا صفة يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل
الا الحركة وهم ما ذكروها ثم انا نعين ذلك تبرعاً فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبه
من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من اخذ
يعدو في العالم ويقول غرضي استخراج الاينيات من القوة الى الفعل عُدّ عابثاً مجنوناً
ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عُدّ عاقلاً حصيفاً واعلم
ان تشبههم في هذه الطريقة تشبيه جلي وابطالهم لما عدا التقسيم المطلوب لهم
ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة وبالله التوفيق تنبيه
لو كان المتشبه به واحداً الى الجرم المتغير من الناس من سلم ان الافلاك انما تحرك
شوقاً الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان المتشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم
ان كل فلك سافل فانه يتشبه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه
بالله تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول
الاول بانه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحداً فكان يجب ان تكون
جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها وبطوئها لكن من المعلوم
انه ليس كذلك وابطل القول الثاني بان فلكاً لو تشبه بفلك آخر لتشابها في
الجهة والسرعة والبطوء وليس الامر كذلك الا في القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة
سوى ممثل القمر فان حركاتها مساوية لحركة فلك البروج من جهة الحركة وبطوئها
واقطابها ومناطقها وللقائل ان يقول الذي الزمتموه على القائلين بان
المتشبه به واحد لازم ايضاً عليكم وبيانه انا لا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه
بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتاتى الا بانقلاب

الحقائق وهو محال بل نعني به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته
به من القوة الى الفعل فلما كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه
نوع ذلك النوع المعين بل من حيث كماله المطلق وجميع العقول مشتركة في الكمال
المطلق اعني ان كل ما كان منها بالقوة فهو خارج عنها الى الفعل واذا كان ما به اشتباه
كل واحد من العقول خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه به
من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا فظهر ان الالزام
الذي ذكرتموه وارد عليكم ثم الجواب ان يقال انه سياتي اقامة الدلالة على ان هيولى
كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير
والانفصال والتغير والانحراف واذا كان كذلك فعقول الافلاك لما حاولت التشبه
وما كان عليها ذلك الا بحركة فكان من المحتمل ان المادة المعينة للفلك المعين ما
كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من
الحركات وان كان المتشبه به واحدا وبالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون
لاختلاف الفاعل فقد يكون ايضا لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل
الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل في
الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما فرضتموه
وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه في ابطال القول الثاني **وهم وتنبيه**
ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط الحاجة **المفسر** اعلم ان القائلين بان
المتشبه به واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه
بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان تكون متشابهة الا ان الحركة على هذا
الوجه الواقع كانت تنفع للسافلات واختار تحصيل الحركة للتشبه بالباري مع
وكيفيتها في الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافلات وهذا كما ان رجلا
خيرا اراد الذهاب الى مكان مهم له وكان له الى ذلك المكان طريقان وكان احد
الطريقين بحيث لو سلكه لانتفع به محتاج ولو سلك الطريق الثاني لم ينتفع به
ذلك المحتاج فان خيريته تحمله على ان يسلك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في
هذا الجواب من وجهين فالاول المعارضة وهي انه لو جاز ان يقال ان الحركة الى

الجهات

الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء ثم انما اختار الحركة الى جهة مخصوصة لانها انفع
للسافلات لجاز ايضا ان يقال الحركة والسكون بالنسبة الى العلى على السواء الا انه اختار
الحركة لانها انفع للسافلات في ذاتها النفع السافلات ولما لم يجز ذلك فكذا ما ذكروه
وللقائل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان بالحركة تستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شيء منها الى الفعل فاذا كان المقصود
هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصلا بكل الحركات
فلاجرم كان الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض
لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون فلاجرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة
الى الغرض على السواء فظهر الفرق والثاني ان الدليل الذي دل على ان العالي لا
يفعل لاجل السافل لا يختص باصل الحركة عن صفتها بل هو عام في الكل لانا قلنا كل
من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض ولو فعل العالي فعلا لاجل السافل
لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء
صحت او فسدت لكنها مطردة في اصل الحركة وفي وصفها وهذا الجواب جيد ثم لما
فرغ عن هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو ان لا تعمل لاجل السافل شيئا
تطلب شيئا عاليا فيه تفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه انه لما دل الدليل
لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها لاجل شيء على منهاج يتبعها
نفع السافل وجب ان تكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان كذلك
وقع الاختلاف هاهنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن للمتشبه
بها امور تختلف في العدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها
للامور التي تتبع اختلافها وهي صلاح العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك
امورا متقدمة عليها وما ذاك الا ان الامور المتشبه بها امور مختلفة بالعدد واما
قوله وان جاز ان تكون المتشبه الاول واحدا ولاجله تتشابه الحركات في انها
دورية فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلام ركيك جدا لان ذلك الواحد ان كان تشبهها
به من حيث انه ذلك المعين وجب عند الشيخ انه يلزم من وحدة المتشبه به وحدة الحركات
في كيفياتها لزم ان تكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم تكن متشابهة

اما ان المتشبه به غير الملكب مروض غيره فنحو ذلك في كونه متشبها به من
حيث انه هو وايضا فالقول بان تشابهها في الحركة الدورية انما كان لان هناك
شيئا واحدا تتشبه به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة
المستقيمة ممتنعة عليها ايضا كانت الحركات المستديرة واجبة لها لذواتها واذا
كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا لان ما بالذات لا
يعلل بعلة خارجة عن الذات **زياده تبصره** الا انه ليس كذلك لي اجر **التفسير** لما تكلم
في كيفية هذا التشبه زعم انه عجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل
التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغربة وهي
مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح من هذا التشبه فضلا
عنه ثم ضرب لذلك مثالا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية
مثل ان التلميذ اذا اراد التشبه باستاده في بعض كمالاته ليبان من تلك
الكمالات امرا على التجدد فانه يعرض حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة
فالانفعالات البدنية في اكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد
ان يكون شوق الفلك الى التشبه بالعقل يتبعه حركة جسمية واما قوله وانفاذ
طلب الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد فاعلم انه يحتمل
ان يكون مراده من طلب الحق بالمجاهدة طلبه بالقوة النظرية وهذا السر الواضح
الخفي هو الذي اشار اليه في تكملة النمط الثالث كما اطنبنا القول فيه هناك
ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها
سبب لانتعاش النفس بالحقائق الغيبية وما في الكلام ظاهر وههنا اخر
الكلام في ان حركات الافلاك شوقية **الطريقة الثانية** في اثبات العقول
مبنيا على ان حركات الافلاك غير متناهية وفيها اربعة عشر فصلا **تنبيه**
القوة قد يكون على اعمال متناهية الى اخره **التفسير** لا شيء من القوى بكم بالذات
وكل لها نهاية ولا نهاية فانما يلحق الكم بالذات فلا شيء من القوى يلحق النهاية
او اللانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية فانما نقول ذلك

لها

لها بحسب ذاتها بل بحسب امور اخر من متعلقات بها فان القوة ان كانت قوية
على افعال غير متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على تحريك
ابدا انما لهذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا للقوة انها متناهية او غير متناهية
وقد يقال ان ايضا بغير هذين المعنيين اما بحسب المحل او الحال او ما يحل في محلها
وهي اقسام ثلثة سوى ما ذكرنا انه هو المشهور **اشارة** الحركات التي تفعل
حدود الى اخره **التفسير** الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة للزمان
ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احدها ان الزمان لا بداية له ولا
نهاية وثانيها ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا
وتزييفا في النمط الخامس وثالثها انه لا بد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لها
لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركة وثبت انه لا اول للزمان ولا اخر له
فلا بد ايضا من وجود حركة لا اول لها ولا اخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما
مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة
المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة
الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة
على ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما
ان يذهب في استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية
وهو باطل على ما مر واما ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا
ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه
العلة قيل الحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدودا ونقطا واذا عرفت
ذلك فنقول انه لا بد من سكون متوسط بين حركتي الذهاب والرجوع و
الدلالة عليه مبنية على مقدمات احدها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل
الى طرف معين من المسافة اي ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها
ان القوة التي تحرك الى ذلك الوصول لا بد وان تكون موجودة حال ذلك الوصول
لاستحالة حصول الوصول من غير وجود علة الوصول وثالثها وهو ان من الاشياء
ما يستحيل حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتها لا تحصل في الان

[Margin note:] فلذلك [illegible] العلة قيل لها
القوية على افعال غير متناهية كالقوة
الفلكية وان كانت على افعال متناهية
كانت قوية على افعال متناهية

وسفاما لا يمكن حصوله في الآن كمماسة نقطة او خط فانها لا توجد الا في آن حين
المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول الى الحد الوجود وثبت
ان القوة المتحركة لا بد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المتحركة
باقية في ذلك الآن وما بعدها وهو ان صيرورة القوة لا موصلة ايضا ما يحصل في
الآن وان كان تحصل في جميع الزمان الذي بعده واما حركته عن ذلك الحد ومفارقته
عنه فهي غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا
آنان في احدهما تكون القوة المحركة الى الجسم الى الحد المعين موصلة اليه بالفعل
وفي الثاني تصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون آن كونها موصلة غير آن
كونها غير موصلة فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال
وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين
مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية
بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك
الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وتصير غير موصلة في آن آخر
فلا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ حكى في الشفاء عن منكري السكون انهم اوردوا
على هذه الحجة نقضين احدهما انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر فرض فوقها
سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود فالكرة تصير مماسة لذلك السطح
ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون يتخلل بين الآنين والثاني
ان المسافة اذا حصلت فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها
ابيض او بان كان اجزاء مفصولة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند
كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب
السكون فيهما ولقائل ان يقول ان زحل لا يماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة
التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا بنقطة
واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللهما
سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة
معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج

الحامل

الحامل او نقطة معينة من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره
في حضيض الحامل فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج
المركز يماس اعلى الممثل بنقطة وادناه بنقطة اخرى ونحن لا نقول بذلك بل نقول
ان الحامل غائر في ثخن الممثل وكذا نقول الكوكب يماس سطح فلك التدوير بنقطة
بل هو غائر فيه فنقول اما اولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم واما ثانيا
فلانا نذكر هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان للكاسف مع المكسوف
مسامتات اربع بالنقط اولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم
تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربع انما تحصل عند مسامتات الاطراف وهي امور آنية
فيتوجه الالزام وكذا نقطتا الاوج والحضيض نقطتان بالفعل في الفلك الممثل
ثم وصول طرف الكوكب اليهما اما بالمماسة او بالمسامتة فيتوجه الالزام المذكور
وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في آن
ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة
الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ
اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت
منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل
وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ
يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصوله الى خط نصف النهار
او دائرة الافق تحصل له المماسة في آن واللامماسة في آن آخر فيلزم هذا
الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم
على وجه الارض حصل على الدوائر بالفعل ثم ان تنزلنا عن هذه النقوض ولكنا
نقول ان بنا هذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم
الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا
وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي
الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلان
واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال لكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او

دفعه تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثانيا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان
الذي بعده فان قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه
في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع
الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه لابد وان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم
تتالي الآنات فالجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا
آخر بل هو عين ذلك الزمان الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون موصوفا
بصفة من زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك
الصفة هذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول
ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على مع
التدريج افترض في زمان ووقوعه حدا ما فاما ما ان يكون قد حصل في الجزء
الاول من ذلك الزمان شيء او ما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في
الجزء الاول من ذلك لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه
وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شيء في الجزء الاول فاما
ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان هو الذي حصل في الجزء الثاني
منه او غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود
في ذلك الجزء من الزمان والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول
من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه
شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد معدوما موجودا معا وهو محال واما الثاني
فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في
الجزء الاخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج بل حصولات
كثيرة متعاقبة في اجزاء ذلك الزمان فظهر ان قولنا ان الحصول والزوال على
التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار معدوما
فذلك العدم لابد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل
بعد ان لم يكن فلابد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه يستمر بعد ذلك
واذا ظهر ذلك ظهر تتالي الآنات الثاني انا لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان

يكون

يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان
طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز هاهنا ايضا ان يقال ان اللاماسة حاصلة في
كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان اللاماسة طرف هو بداية
لا الآن الذي حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتفسد الحجة
بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف في الشفا بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال
لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا
المماسة والمباينة يقعان في آنين وبينهما زمان وزيف ذلك بان المباينة
يستحيل وقوعها في آن بعينه وكذلك ان تركوا لفظة المباينة واوردوا بدلها
لاماسة فانه يجوز ان يكون مماسا في طرف الزمان الذي حصلت اللاماسة
في كله ثم قال وقد سلف منا بيان يتعلق به تحقيق هذا المكان فليستغن به
وانا اقول غالب ظني ان المكان الذي احال الشيخ بالاستعانة به ما ذكره في فصل
الآن من ان الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك هاهنا فظهر ان هذه
الحجة ساقطة على جميع الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة في الشفا والنجاة على
وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميله والميل الذي يوصل المتحرك الى
حد معين من حدود المسافة فلابد وان يكون موجودا آن وصوله اليه والميل
الذي لاجله يرجع عن ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل الذي يحرك الشيء الى
حد معين غير الميل الذي يحركه عنه فلابد ان يحصلا في آنين والا لكان الجسم
متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآنين يكون زمان هو زمان
السكون واعلم ان هذه الحجة لا يتوجه عليها النقض المذكور على
الحجة الاولى لان مركز الكوكب اذا صار مماسا لنقطة ثم صار لا مماسا لنقطة
فلم يحدث هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آنين ولكن يتوجه عليه
اشكالات اخر الاول انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا
على هذا المطلوب برهانا بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل
الى جهة لا يقبل الحركة بالتحريك القسري وذلك لا يفيد وجود ميل عائق عن الحركة
لا وجود ميل يكون سببا للحركة فاين احدهما عن الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم

انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر في النمط الثاني والذي نزيده هاهنا
ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة احدهما بالذات
والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجتمع في الجسم الواحد ميلان الى
جهتين مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا والاخر يكون قسريا بل هذا اولى لانه
متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصل في الجهتين لا محالة واما الميل الى
الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين فاذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا
الى الجهتين فلان لا يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل
اجتماع الميلين في ان واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال الميل الثاني يحدث في جميع
الزمان الحاصل بعد الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى
الان الاول والذي نقوله ان عدم الان عندكم حصل بعده ما لم يكن فلا يخلو اما
ان يستدعي ذلك انا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده او لا يستدعي فان استدعى
ذلك لزم تتالي الانات وبطل اصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز ان يحصل ذلك
العدم في جميع الزمان الذي بعد ذلك الان من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل
فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل في جميع الزمان الذي بعد ان
الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل
الثاني ومتى كان كذلك لم يلزمنا الاعتراف بوجود انين وسقطت الدلالة بالكلية
فهذا ما في هذه الادلة وعليها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الحركات التي تفعل
حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في ان وصول
متصلا بالفعل فاعلم انا بينا العلة في انه لماذا يقال للحركات المستقيمة انها تفعل حدودا
ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هي التي يحصل بها الوصول والبلوغ الى حد معين
من حدود المسافة والقوة المحركة لابد وان تكون باقية حال وصول المتحرك الى الحد
المعين الذي في المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغيره ذلك
مما لا يقع في ان فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في
الان واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في
الان والحجة دليل ما قررناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان

مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير متصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء
مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك
الى الحد المعين من حدود المسافة لا توجد الا دفعة في الان فكذلك صيرورتها
غير موصلة لا تحصل الا في الان وان كان قد تستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي
بعد ذلك الان بخلاف الحركة والمفارقة فانها يستحيل حصولها في الان واما قوله
والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة فاعلم
ان المراد منه انه اذا كان صورة القوة موصلة لا تحصل الا في الان وصيرورتها ايضا
غير موصلة كذلك فاحد الانين لا بد وان يكون مغايرا للثاني والا لزم ان تكون
القوة الواحدة في الان الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما
قوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام
الكلام ان يقال فان لم يكن بين الانين زمان لزم تتالي الانات وهو محال وان
كان بينهما زمان فهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل ذكر القسم الاول لظهور فساده
عند الحكماء واما قوله وكل حركة في مسافة تنتهي له حد تنتهي الى سكون تكون غير
الحركة التي بها يتحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهي الى حد
تنتهي الى سكون تكون غير الحركة فهي منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل
حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون
متناهية فكل حركة تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي يستحيل انتهاؤه
وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي بها يتحفظ الزمان وهي الدورية
فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون
عارضا للحركة المستقيمة ثبت انه لا بد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب
فائدة اعلم انه يجب ان يقال صار غير الى الحد التفسير هذه الحجة التي لخصها الشيخ
على ان بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لا كما ينبغي فانهم كانوا يقولون
هاهنا انان احدهما الان الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الان الذي
يتحرك عنه ذلك الحد ويفارقه ولا بد وان يكون بين الانين زمان وهذا التقرير باطل
لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في الان لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول

فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فتكون واقعة في الزمان لا في الآن الذي
لا ينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه
العبارة الفاسدة وقال ههنا آنان احدهما الذي يكون الجسم فيه واصلا والثاني
الذي يصير فيه غير واصل فاقام مقام لفظة الحركة لفظة غير واصل وبهذا القدر من
الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن وان كان يمكن
استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير اما قوله اعني يجب ان يقال
صار غير واصل ولا يجب ان يقال كما يقولون صار مفارقا فالمراد منه ظاهر وهو ان
الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو
اول مفارقة وحركة فاعلم ان الفرق بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن
الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا
توجد البتة في الآن لما بيناه واما قوله وان يزول كونها موصلا واقع دفعة فاعلم
ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة
الصحيحة هي هذه **تذنيب** فالحركة التي يجب ان نطلب حال القوة عليها هي حيث هي
غير متناهية هي الدورية **التفسير** لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات
العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت مما ذكرنا انه ليس ذلك
الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه
العقول ليست الا الحركات المستديرة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
الى آخره **التفسير** تحريكات القوى الجسمانية على قسمين احدها التحريكات القسرية وهي
كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية
وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوى الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم
الاول وهو ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال
لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره ومن المعلوم ان الجسم اذا
حرك بالقوة الحالة فيه جسما آخر كان تحريكا قسريا واعلم انا قبل الخوض في تحرير الكلام
نقدم مقدمة وهي ان جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزء منه

الا

ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعته منافرة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة
الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كانت طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات
القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا
حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت
هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما
آخر بالقسر فالجسمان لا بد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام
فاذا حرك المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا
ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ
بعينه فيجب ان تحريكه اكثر لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر التفاوت
والا لكان الاكثر مساويا للاقل هذا خلف ولا بد وان يظهر في ذلك التفاوت
لا في المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فاذن لا بد وان يظهر ذلك التفاوت من
الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقي الزائد بعده وذلك
يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضنا انه غير متناه هذا خلف فثبت ان
القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم
منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى
البطيء على بطوءه مدة غير متناهية والسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل
انه لا بد من الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما
ان يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة
والبطوء فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي نقرره انا لو توهمنا قوة قسرية لا تقوى
على تحريك فلك الثوابت في المدة المخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا
ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من فلك الثوابت ولكن فلك القمر تحركه
اسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان تلك القوة تحرك ذلك الجرم
الكبير بتلك الحركة البطيئة ثم تلك القوة تحرك الجرم القليل بتلك الحركة السريعة ثم ان
كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال

يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سوالين اخرين الاول ان للقائل
بان الحوادث الماضية اولا لما قالوا الحوادث الماضية تزداد كل يوم وكلما
كان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا
فى وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع
وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فللقائل
ان يورد هذا الكلام عليه ههنا ويقول الحركات التى يقوى عليها هذه القوة
الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها لا يوجد فى شىء من
الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان ولقد اورد على
هذا السوال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية
على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك
الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى قوة القوة على الامرين
بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود فى شىء من الاوقات فاستحال
الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على
تفاوت قوة القوة على تحريكات الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال
وحينئذ يعود الاشكال الثانى وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل
ولكن منع مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فلنذكر بدله
حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لا شك انها ابطا من حركة الفلك
الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين فى السرعة والبطوء انتهائهما
الى الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطا من حركة الجزء مع انه
لا يلزم انتهاء حركة الكل الى الانقطاع ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان
يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لا يحرك بالقسر
جسما اخر الى غير النهاية اما قوله الا انه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فالمراد منه انه
ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهى الابعاد اما قوله فاذا
ما حرك بقوته جسما ما من مبدا يفرضه حركات لا تتناهى فى القوة ثم فرضنا
انه حرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك البعد المفروض

فالمراد

فالمراد ان القوة اذا حركت جسما بالقسر حركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك
المبدا ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر اما قوله فتقع الزيادة
بالقوة فى الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد انه
لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر التفاوت من جانب المبدا لانا فرضنا
استواها فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الاخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية
مع انا فرضناها غير متناهية هذا خلف **مقدمة** اذا كان شىء ما يحرك جسما
ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما
اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم
تفاوت فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة **تنبيه** القوة فى الجسم الاكبر
اذا كانت متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر
تشابهت القوتان بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة
مثل تلك وزيادة **التفسير** لما بين ان الجسم لا يحرك جسما اخر على سبيل القسر الى
غير النهاية انتقل الى القسم الثانى وهو ان القوة الطبيعية الحالة فى الجسم يجوز
ان تحرك محلها تحريكا غير متناه وقدم على الخوض فى الدلائل مقدمات لا بد
منها فاولاها اذا كان شىء ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اطوع والاخر اعصى والا لكان الكبر
والصغر معاوقا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان الجسم البسيط
طبيعته واحدة فجزؤه مساو لكله فى الماهية وجميع اللوازم فوجب استواؤها
فى كل الاحكام لان المتساويين فى تمام الماهية يجب استواؤهما فى ساير
الاحكام وثانيها ان القوة الطبيعية الحالة فى الجسم اذا حركت محلها كان
تحريكها لكل محلها كتحريكها لبعض محلها لانه لا معاوق فى الموضعين اصلا
التحريك بخلاف التحريك القسرى فانه هناك وجد المعاوق فى المتحرك ويكون
المعاوق فى بعضه اقل مما فى كله فلا جرم تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل فلا
التفاوت يظهر ههنا بسبب الفاعل لا ان القوة التى فى بعض الجسم بعض القوة

السارية فى كل الجسم ولا شك ان كل القوى اقوى من بعضها والحاصل ان فى
الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفى القسريات
لاختلاف حال القابل ومثالها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا فى الطبيعة
للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين فى الماهية فان
القوى التى فى الجسم الاكبر اكثر مما فى الجسم الاصغر وفى الاكبر مثل ما فى الاصغر
وزيادة فهذا هو الكلام فى شرح هذه المقدمات اشارة فنقول لا يجوز ان يكون
فى جسم الى آخره التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع بعده فى الدلالة
على ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوى
كل الجسم اقوى لا محالة من قوى بعضه فاذا اخذ كل تلك القوى وبعضها فى تحريك
ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوى اقل من تحريك كل القوى لم يكن
تحريكات بعض القوى متناهية وتحريكات كل القوى مناسبة لتحريكات بعض
القوى والذى له الى المتناهى نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات
كل القوى ايضا متناهية وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام
على ما قبلها تذنيب فالقوى المحركة للسماء غير متناهية الى آخره التفسير لما ثبت ان
الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما او حالا فى
الجسم ثبت انه عقل وللقائل ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حالا فيه
ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا محضة لانها ليست اجساما ولا
حالة فيها بل الشرط فى كون الشيء عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام
بالتدبير والتصرف وهذا القيد لم يثبت بعد بالدلالة وهم وتنبيه ولعلك تقول
قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل الى آخره التفسير تقرير السؤال ان
يقال انه قد تبين فى آخر النمط الثالث ان المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل ان
يكون جوهرا مجردا والآن اسندتها اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر
المجردة التى اثبتناها الآن هى محركات اولى بعيدة واما الملاصق للتحريك والمبدأ
القريب لها فقوى جسمانية وللقائل ان يقول هذا الذى يقولون من ان العقل
مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر فى وجود هذه الحركات

الفلكيه

الفلكية اما القوى الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر شيئا واحدا
ويتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة انها هى المؤثر فى
الحركات والموجود لها وبكون العقل علة بعيدة انه هو المؤثر فى وجود النفس والواجد
لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعلتها
والنفس الجسمانية هى العلة للحركات الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز فلك الى آخره التفسير هذا هو السؤال الاول مع
زيادة تقرير وهى انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوى الجسمانية وجب ان تكون
هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوى الجسمانية متناهية ثم اجاب
بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هى تنفعل
عن العقل المفارق انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى
على الافعال الغير المتناهية واعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها الانفعالات الغير
المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل التوسط وثالثها
التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع فى القوى الجسمانية هو
القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان
الاولان فغير ممتنعين وللقائل ان يقول الكلام على ما ذكرتموه من وجوه الاول ما
المعنى بانفعالات النفس عن العقل ان عنيتم بها كون القوى الجسمانية فى ذاتها
معلولة للعقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى فى كون القوى الجسمانية مبدأ
للافعال الغير المتناهية لصح ذلك فى جميع القوى والكيفيات فى هذا العالم
هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث امور فى النفس الجسمانية او زوال
امور عنها بسبب العقل فتلك الامور الحادثة والزائلة امور جزئية متغيرة وقد
اسندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير وان
وان جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق
وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن
القطع فى شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال
ان يحصل لتلك القوى الجسمانية من الانفعالات عن العقول المفارقة ما لاجلها

تقوى على افعال غير متناهيه وان اردتم بعض الانفعالات امرا وركون العقل علة لذات النفس وصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وههنا اخر الكلام فى اثبات العقول بهذا الطريق **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة الجاحد **التفسير** الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الافلاك بعد البارى متحركة بالعرض والوجه فى ابطاله ان نقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بالذات اما المقدمة الاولى من وجهين الاول ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية عنده فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وثبت ايضا ان القوة القوية على اعمال غير متناهية لا تكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثانى ان الجمهور اتفقوا على ان لتلك الحركات تصورات عقلية وقد ثبت فى النمط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشئ من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهى ان كل ما كان كذلك استحال الحركة عليه بالذات فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا فى الاجسام او فى الامور الحالة فى الاجسام فاما الذى لا نسبة له الى شئ من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز ان يقال النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشئ او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم تكن النفس الناطقة حالة فى الجسم اصلا استحال ذلك فيها وبالله التوفيق **الطريقة الثالثة** فى اثبات العقول فصل ان **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته الجاحد **التفسير** الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد وبيانه وهو انه قد ثبت فى النمط الرابع ان البارى جل وعلا واحد فى ذاته وماهيته منزه عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذى يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشئ واحد الكلم الا بالتوسط اى

يكون

اى يكون هو علة شئ ويكون ذلك الشئ علة شئ آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت فى النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصوره وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان تكون واحدة منهما واسطة مطلقة فى وجود الاخرى بل هما محتاجان الى علتين او الى علة واحدة ذات اعتبارين اذا كان كذلك استحال صدورهما عن الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون البارى تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشئ المركب لا بد وان تكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال ان يكون البارى تعالى ان يكون علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه تعالى علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فاذن هو مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك جوهر وانت قد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها او فى حيزها العقلى فاعلم ان الغرض منه انه قد مرت الدلالة على اثبات العقول فلما ثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ان يكون هذا العقل فى سلسلتها اى يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه يكون فى حيزها العقلى اى يكون مشاكلا لها ومساويا فى كونها موجودات ليست باجسام ولا جسمانيات **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية الجاحد **التفسير** الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كرى مستدير على نفسه فله شئ خاص هو سبب حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض والاخر ما لا يكون محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهو الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون كذلك وهى الافلاك التى مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذى لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات المركوزة فى ثخن فلك محيط بالارض فيكون الكوكب مركوزا فيها وهى المسماة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات

مبادي لحركاتها المستديرة فرعاً على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من
الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لاجرم
احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين
احدهما عام في جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفاً وتحرك الكوكب فيه لزم
انخراق الفلك وذلك محال وللقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون في
ثخن الفلك حلقة وقطر ثخنها مساو لقطر الكوكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة
ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفاً ثم ان
تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ثم ان وقعت المساعدة
على الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالي فانا قد بينا في النمط الثاني انه ليس
لكم دلالة جيدة في امتناع الخرق على الافلاك المكوكبة وثانيهما خاص بالقمر
وعطارد وذلك لان الارصاد دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم
اربعاً وعشرين درجة وثلثاً وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلكه المائل يتحرك كل
يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق الى خلاف التوالي وفلكه الجوزهر يتحرك
ثلث دقائق الى خلاف التوالي فلاجرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة
فلكه الخارج المركز بعد حذف حركة فلكه المائل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان
القمر متحركاً بحركة فلكه لاستحالة ان يكون الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين يتحرك م
فلما رأينا له حركة الى التوالي واخرى الى غير التوالي علمنا ان تلك الحركة ليست له
بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذلك القول في فلك عطارد على ما هو مشروح
في الهيئة وهذا هو المراد بقوله ونزيدك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركة
المضاعفة واوجيه وحال عطارد في اوجيه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما
ذكرناه من حركتيه اللتين احديهما الى التوالي والاخرى الى غيرها وانما سميت
هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة في الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق
يوجبه جريان الكوكب لجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو
كان المتحرك هو الكوكب وفلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم
الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات وللقائل ان يقول

هذه

هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة حركتين احديهما بالذات
والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركته العرضية اما ان
يكون قد انتقل الى تلك الجهة او لم ينتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك
الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسماً آخر تحرك
اليها فلاجرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته
فلاجرم كان ذلك حركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى الجهة
يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة
واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهة العقل سواء كان الانتقالان
بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والاخر بالعرض لا يقال الا ترى ان الرحى تتحرك
الى جهة والنملة تتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول يجوز ان يقال تحصل
للنملة وقفات حال تحرك الرحى وللرحى حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعداً
لكن ليس بعد استبعاداً من قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق انما سكنت الجبل
النازل في الجو وكما انكم قلتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ايضاً
ههنا الاستبعاد لا يرفع البديهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها في سبب
الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد فاعلم انه لما اقام الدلالة على
ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به اولاً من ان كل جسم يتحرك بالاستدارة
لا بد وان تكون حركته شوقية تشبهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض
الاكر دون بعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة و
لكل واحد منها محرك يحركه للشوق الى التشبه واما الكرات التي ينفصل اليها
الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا يدرى انه هل لكل واحد من
هذه الكرات محرك خاص او للمجموع محرك واحد واما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لا
بد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته
ليست الا شوقية تشبهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك فاما قوله
فتعلم انه لا يجوز ان يقال ما يقال الا ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه
ما تبين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة في حركتها هي الكرة

وان جمعها كونها م

العالية فاما قوله ونعلم ان الافلاك تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا
وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية
طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان لكل واحد من الافلاك شكلاً ومقداراً
ووضعاً وحيزاً يستحيل حصوله للاخر فاختلافها في هذه اللوازم اما ان يكون للجسمية وهو
محال او لما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم
يشبه لازما او لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها وهو باطل لانه ان كان جسماً او جسمانيا
عاد القسم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته
الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض
فاما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف او
لا يلزم شيء منها شيئاً منها ايضاً هذا خلف فاما ان يكون ذلك لاختلاف في محالها ايضا
وهذا هو الحق فظهر ان هيوليات الافلاك مختلفة بالماهية فلذلك وجب لكل واحد
منها ما استحال على الاخر فثبت ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية
لهيولى الاخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فتكون الطبيعة الفلكية
طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبائع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت
ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام
الفلكية علة للاخر الطريقة الرابعة في اثبات العقول ستة فصول وهي ان نقسم الدال
على انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام ولا شيء من القوى الجسمانية علة لشيء منها
فظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد
فلا بد وان تكون عللها موجودات مجرده وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان
يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا فيه دليلين كما سياتي بيانهما
هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه الجرم التنبيه المطلوب من هذا الفصل بيان انه
ليس شيء من الكرات السماوية علة للبعض فاعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما
ان يكون الحاوي علة للمحوي وثانيهما ان يكون المحوي علة للحاوي والشيخ ابتدا بابطال
القسم الاول وتحريره ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ما مر ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول

وبيان

وبيان امتناع التالي ان وجود المحوي مع عدم الخلا وعدم الخلا مع وجود الحاوي لان عدم
الخلا واجب لذاته والواجب لذاته لا يتاخر عن غيره فوجود المحوي مع ما هو مع الحاوي
ومع المع مع فوجود المحوي مع وجود الحاوي فيستحيل ان يكون متاخرا عنه ولئن سلمنا
قلت وجود المحوي وعدم الخلا معا فهو مقدم الحاوي على المحوي لتقدمه على عدم الخلا
ايضا لان المتقدم على المع متقدم ولو كان متقدما على عدم الخلا لكان عدم الخلا ممكنا
لذاته واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلا واجب لذاته ولقائل ان يقول الشرطية
ممنوعة فانا بينا في النمط الخامس انه لا يلزم من تقدم العلة على المعلول الا مجرد
تاثيرها فيه وانه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على الشرطية
فما الدليل على امتناع التالي قوله لو كان الحاوي متقدما على المحوي والمحوي مع عدم الخلا
لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم الخلا لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم ان
المتقدم على المع متقدم بيانه ان عندكم الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فالحاوي
مع المتقدم على المحوي ثم لا يلزم عندكم تقدمه عليه واذا لم يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما
فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما مع المتاخر لا يجب ان يكون متاخرا وما الفرق بين الامرين
واعلم ان هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ان المتقدم على
المع متقدم وانما احتاج اليه لو قلنا ان عدم الخلا ووجود المحوي معا حتى يقرر بعد ذلك
لو كان الحاوي متقدما على المحوي لكان متقدما على عدم الخلا لكنا اذا قلنا عدم الخلا
هو عين وجود المحوي سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلا هو عين وجود المحوي
كان الحاوي المتقدم على وجود المحوي متقدما لا محالة على عدم الخلا وانما قلنا ان وجود
المحوي هو عين عدم الخلا لان الخلا امر عدمي فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم
الخلا هو عين ثبوت الملا لكن لقائل ان يقول ان عدم الخلا واجب لذاته فلو كان عدم
الخلا نفس وجود المحوي لزم ان يكون وجود المحوي واجبا لذاته هذا خلف هذا ما
في هذا المقام من البحث ثم ان وقعت المساعدة على ان الحاوي لو تقدم على المحوي لتقدم
على عدم الخلا فلم قلتم بان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا
لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته على ما مر القول فيه في مسئلة الخلا ولنرجع الى تفسير المتن اما
قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار متخصصا بذلك التخصص المعين

فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر عنه اثر فلا بد وان يتحصل تشخصه اولاً ثم بعد تمام
تشخصه يصدر عنه اثر وهذا اشارة الى ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول بالذات
اما قوله فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة
وجدتها الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد
منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول
مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة ايضا سابق
على وجود المعلول وكل واحد منهما اعني وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود
المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود الحاوي
مع امكان المحوي فاما قوله لكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاعلم
ان المراد منه ان يبين استحالة التالي وهو ان يكون وجود الحاوي مع امكان المحوي
فتبين ذلك بان قال وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا وهذا ظاهر بلا غلط
لشرح معقهما ان عدم الخلا هو عين وجود المحوي على ما قررناه قبل واما قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم على الوجود
والوجوب على تشخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوي
لو كان علة للمحوي لوجب ان يكون وجود الحاوي متقدما على وجود المحوي وان يكون
مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذي قرره في اول الفصل فيكون مكررا والاولى
حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم
الكلام هكذا لكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع
وجوبه كان المحوي واجبا مع وجوبه ولا بد من تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان معا
المتقارن مقارن وان كان عدم الخلا غير واجب مع وجوب الحاوي كان ممكنا الذات
وذلك محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر ان شيا من الافلاك الحاوية لا يكون
علة لشيء من الافلاك المحوية واما قوله واما ان يكون المحوي علة للحاوي فهو محال
لان الحاوي اشرف من المحوي والاشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف
فلقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبني على الخسة والشرف خطابي لا

برهاني وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم الحاوي الى آخر التفسير تقرير هذا السؤال ان
الالزام الذي ذكرتموه على من جعل الحاوي علة للمحوي لازم عليك في قولك ان علتهما
ليست جسما ولا جسمانيا فان عندك علة الحاوي سابقة على علة المحوي بالذات واذا كان
كذلك فحين صدر الحاوي عن العلة السابقة لم يكن المحوي صادرا عن علة وحينئذ يلزم
تاخر المحوي عن الحاوي فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوي اذا كان معلولا للحاوي
كان متاخرا عنه فيلزم امكان الخلا واما اذا لم يلزم تاخره عنه لان تقدم فاما اذا كان معلولا
بالعقل الذي هو مع الحاوي لم يلزم تاخره عن الحاوي حتى يلزم امكان الخلا واما لم
يلزم تاخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما مع المتقدم
متقدما ولكنه بالذات والعلية والعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع العلة اذا لم يكن
علة لم يكن له تقدم على المعلول بالعلية وظهر انه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا
للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو مبنا على ان
ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبني
على ان ما مع المتاخر بالذات يجب ان يكون متاخرا بالذات ولا بد من الفرق
بين هذين المقامين وانه صعب جدا وهاهنا بحث اخر وهو ان الشيخ قال واما
التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام نظر لان التقدم
الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة
للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول
بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل ان يقول هب ان
ما مع العلة لا يجب ان يكون قبلا بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبلا بالطبع
لانا بينا ان التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعي
الجنس انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلية
عاد الالزام وهم وتنبيه او لعلك تريد فتقول الى اخر التفسير هذا هو
السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الحاوي والمحوي الى اخر التفسير هذا سؤال اخر وتقريره ان الحاوي والمحوي
كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلا ووجود المحوي معا وكان وجود المحوي

ممكنا لذاته كان عدم الخلا ايضا ممكنا لذاته واجاب بان عدم المحوى لا يلزم منه وجود
الخلا مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوى اولا وانما يكون السطح الداخل
من الحاوى تقدم على المحوى لو كان علة له وح يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك
لم يكن الاشكال واردا اشارة وهذا الكلام واحد بعينه الى الجزم النقض لو كان الحاوى
علة للمحوى سوا جعلت جملة الحاوى مادته وصورته علة للمحوى او جعلت صورته
الجسمية او القوة الجسمانية علة للمحوى فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال الذى ذكرته
عائدا لان العلة ما لم تتم ذاتها استحال صيرورتها موجبة للمعلول ترتيب قد
استبان انه ليست الاجسام السماوية علل الى الجزم النقض لما فرغ من الحجة المذكورة
صح الان بالنتيجة المطلوبة وهى انه لا يجوز ان يكون شى من الاجسام علة لشى منها
ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب ايضا وهى الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكما
وهى انه لو كان جسم علة لجسم اخر لكان علية العلة اما ان تكون لهيولاه او لصورته
او بهما معا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشى الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص فى النمط السابع على ان علمه البارى لعينه
صورة موجودة فى ذاته وعلة تلك الصورة هى ذاته وذاته بسيط فيكون البسيط
فاعلا وقابلا معا والثانى ايضا باطل لان العلة الموجبة لشى لا بد وان تكون
علة اولا لاجزائه على ما مر بيانه فى النمط الرابع واجزاء الجسم هى الهيولى والصورة فلو
جعلنا صورة جسم علة لجسم اخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم
المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك للجسم لكن يستحيل ان يكون للصورة التى فرضناها
علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلولة ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة
تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول
فلان القوى الجسمانية انما يظهر اثرها اولا فى محلها ثم فيما يماس محلها ثم فى المماس
للمماس محلها وكلما كان اقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله
فيما كان ابعد من محلها واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضا فتاثير
القوى فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السوا حتى ان القوة النارية
الحالة فى هذا الجسم تسخن البعيد عن هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها
فى

فى هذا الجسم اولى من حلولها فى سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سوا بالنسبة
الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشى من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة
جسمانية بل كانت مجردة فظهر ان المراد من قولنا القوة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة
الوضع واما الثانى فهو انه ليس بين الصورة التى فرضناها علة وبين الصورة
والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلان الهيولى فى ذاتها غير مختصة
بجهة ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع وموضع
استحال ان يكون لشى اخر قرب وبعد بالنسبة اليه وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان
الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها و
بين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لها ولما استحال ذلك استحال
كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون جسم علة فاعلة لجسم اخر
ولنرجع الى شرح المتن اما قوله وانت اذا فكرت علمت ان الاجسام لا تفعل بصورها
فالمراد منه انك اذا فكرت علمت ان الجزء الهيولانى يستحيل ان يكون فاعلا لان
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا
بصورها واما قوله والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها انما تصدر
عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما تكون حالة
فى الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا تكون حالة فيها ولكنها
تكون صورا كمالية لها كالنفس الناطقة لها فانها غير حالة فى بدن الانسان
ولكنها صورة كمالية لها فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على ما
مر تقريره واما النوع الثانى فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت
غنية فى ذاتها وفى جميع احوالها عن الجسم فتكون عقلا محضا لا نفسا واما قوله
ولا توسط للجسم بين الشى وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما او
لا يوجد بهما الجسم فالمراد منه ما بينا من انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين
الشى وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات
الاجسام ولا لصورها فالمراد ان الصورة الجسمية والكمالية لا يمكن ان يكون شى
منهما سببا لهيولات الاجسام وهو ايضا ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها

علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او
اعراض فالمراد ان هذه الصور وان لم تكن عللا موثرة ولكنها معدة للصور والاعراض
المتجددة فيها اما بواسطة المماسة كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار او بالمسامتة
كما في تاثيرات الكواكب وههنا اخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان
احكامها وبالله التوفيق المسلك الثالث في بيان ترتيب الوجود ستة فصول
هداية وتحصيل فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة الى اخره التفسير المراد من
هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان
واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة
لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لا بد من استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت
في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد
وذلك المعلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا والا لكان علة لسائر الممكنات
فقد بطل ذلك فلا بد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول
بتوسط ذلك العقل وان تكون الاجسام بتوسط تلك العقول زيادة تحصيل
وليس يجوز ان يكون تترتب العقليات ترتيبها الى اخره التفسير لما ثبت ان ههنا
اجساما وعقولا فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان انتهى الامر
الى اخر العقول ثم تبتدي السموات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك و
الاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الفلك الاخير لما
ثبت ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر
العقول الا انا على هذا الفرض قلنا ان شيئا من العقول لم يصدر عنه الا الفلك الا
العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدي في الوجود مع
استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل
عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن
العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد اخر الى ان انتهى الى الكثرة بحيث لا يصدر
عن العقل الواحد الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن

ذلك

ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة مادية من غير
الافلاك ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعده عقل اخر
وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان تكون الاجرام السماوية مساوية للعقول
زيادة تحصيل فمن الضرورة عقل وجرم سماوي اذن ان يكون جوهر الى اخره التفسير
لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدا لجوهر اخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت
ان المعلولين لا يصدران عن العلة الواحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان تعرف
الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه
يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول واجبا به علة لشيء ولما به من
ذاته وهو الامكان علة لشيء اخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول
هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته ولا امتناع بتقومه بالمقومات وكيف لا نقول
ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول
وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري سببا للمعلول
الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه
عاقلا للاول او واجبا به علة للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو كونه ممكنا
لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك
جدا وقد استقصينا الكلام في شرح كلامه في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا الى
بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مختبط جدا في هذا الكتاب وفي
سائر كتبه لان كلامه مشعر بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من
الامكان لذاته والوجوب لغيره وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من
الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان مصدر المعلولين هو الامكان و
الوجوب او علمه بذاته وعلمه بعلته فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع ونحن نتكلم
بعون الله وتوفيقه على القسمين معا فنقول اما الامكان والوجوب بالغير او كون
الشيء من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول وهو ان الامكان
ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها
في النمط الخامس والذي نريده الان ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما

بالحجة

ان يكون موجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود
اكثر من واحد لان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا
لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة او لا يفتقر فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى
الممكن عن العلة وذلك يسد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فهذا تمام الباري
تعالى واما العقل الاول واما شيء ثالث والاول باطل لان الباري تعالى علة لوجود
العقل الاول فلو كان علة ايضا لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه تعالى
معلولان وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني ايضا باطل لان علة الشيء لوجوده
متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم
ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته
وما كان بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ما عدا الباري تعالى
والعقل الاول معلول للعقل الاول فيلزم ان يكون معلولا للعقل الاول علة لامكانه
فيلزم ان يكون امكانه متاخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان
لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل
ان يكون علة للموجود او جزءا منها اذ لو جاز ذلك لجاز استناد جميع الممكنات
الى العدم الصرف وهو يسد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان باهر قاهر على ان
الامكان لا يجوز ان يكون علة لوجود الفلك واي عاقل يجوز ان يقال المقتضي
لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت له اصلا والعجب ان
هؤلاء اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب
عن الهيولى والصورة لا تفعل الا بشركة الهيولى والهيولى ذاتها
انها قابل ولا معنى للقبول الا الامكان فلا جرم ما بين الجسم وبين الامكان من هذا
التعلق البعيد اخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلية والتاثير ثم
جاوزوا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية
ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام
امر واحد فهي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في
بداهة العقول ان حكم الشيء حكم مثله فلو صح امكانه لان يكون علة للشيء لصح لكل

امكان

امكان لان يكون علة لذلك الشيء فاذا صح امكان العقل الاول لان يكون علة
للفلك الاول فليصح امكان ذلك الفلك نفسه لان يكون علة لوجود نفسه وحينئذ
يكون الفلك موجبا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان
علة للشيء لوجب ان لا يكون في الوجود موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالمقدم
مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل
شيء يساوي وجود غيره فلو صلح وجود للعلية لصلح كل وجود لها واما كونه واجبا
بالغير فليس بصفة ثبوتية والا لكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة له
بالنسبة الى الغير والاضافات متاخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون
وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب
بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني فهو ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته
وبعلته علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا في سائر كتبنا على ان علمه بذاته
وبغيره لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولئن سلمنا
الان على ان علم الشيء بنفسه وبغيره قد يكون نفس نفسه في الجملة ونقول علم العقل
الاول بنفسه وبعلته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان الاول فمعلوم
انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب فحينئذ يعود الاشكال الاول
ان كان زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد وهذا اشكال آخر وهو ان
كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة
مساوية للمعلوم فاذا كان المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا
كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل
آخر لاستحالة ان تكون الاشياء المتساوية مختلفة في اللوازم ولا دافع لهذا السؤال
الا ان المعلول لا يعرف علته كما تعرف تلك العلة نفسها ثم ان وقعت المساعدة
على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك
ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية
والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فلا من كل مقولة من المقولات
العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندناها الى جهة واحدة في العقل

الاول او جهتين لزم انتساب اكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضي هدم
هذه القاعدة والا تناهي ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير
فاما قوله فلانه معلول ولا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات ففيه
اشكال لان عنده اذا كان علة لشيء لا بد وان يكون علة لاجزائه اولا ولمقوماته
فلو كان المعلول الاول مقوما من المختلفات لوجب ان يكون البارى تعالى علة لتلك
الامور فيكون قد صدر عنه اكثر من الواحد وذلك يهدم اصلهم الا ان يقال انه
علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكنا نقول
الجزء الاخير من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا لذاته وهو
محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك العلة هي الجزء الاول الذي صدر عن
البارى تعالى فحينئذ يكون معلول البارى تعالى هو احد الجزئين والجزء الثاني معلول
معلوله فيكون المعلول الاول بسيطا ممتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا
انه لا يمتنع هذا خلف او شيئا آخر وهو ايضا محال لان ما عدا البارى تعالى
وهذه الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا
شيئا اخر علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيئا من معلولات المعلول الاول
علة لاحد اجزائه وذلك محال وظهر انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول مركبا
من المقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك
لكان العقل الاول الذي لا احد فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا انه محال
واما قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب فاعلم انه
يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها من ان المعلول
الاول لا يمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا
لان امكان الشيء صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عارضة
وكثرة العوارض الخارجية لا تقتضي كثرة في الماهية فان البارى تعالى له
صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة
بامور مختلفة ولان الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان تعقل
البارى تعالى للاشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم

وقوع

وقوع الكثرة في ذاته تعالى فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان
والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه ما عنى بالماهية
الامر الذي هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية
ومن الامكان والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب متكثر ولكنا لو قنعنا
بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى
لان ذاته سبحانه وتعالى اذا اخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت
هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما
قوله يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه
بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة
والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال
في كتاب البرهان من الشفاء اذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا
خسيس فاعلم انه قد خلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
في هذه المباحث العلمية واما قوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى
امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسمية فاعلم انه لم يذكر في العقل الاول
الا انه ممكن لذاته واجب لغيره ثم جعل الوجوب بالغير علة للعقل الثاني
فبقي ان يجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة
وهما موجودان فلا بد وان يكون في العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكره
ههنا على التفصيل وذكره في سائر كتبه فان كونه ممكنا لذاته علة لهيولى
الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني
ويسمون هذه الاعتبارات الثلثة بالتثليث وهم وتنبيه ولنبين اذا قلنا ان
الاختلاف الى اخره التفسير من الناس من اورد على الترتيب المذكور سؤالا
وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور فلك وعقل
عنه وهذا الامكان والوجود حاصل في العقل الاخير وجب ان يصدر عنه
ايضا عقل اخر وفلك آخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه بانا اذا قلنا
المعلولات المختلفات لا بد وان تنسب الى هذين الاعتبارين في العلية الموجبة الكلية

لا تنعكس كلية فلا يلزم ان نقول هذان الاعتباران في العلة لا بد وان يكونا
مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل عقل يخالف بماهيته
سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يكون ماهية عقل بحيث يقتضي
معلولا وماهية العقل الاخر يكون مخالفا لماهية الاول ولا يقتضي ما
فيه من الامكان والوجود شيئا ولقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول
الاعتبارين في العقل حصول المعلول عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول
وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل
واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا الى ما شاء الله ثم
بعد يوجد العقل الذي يصدر عنه وجوده ولا كان فلك وعقل ثم العقل الذي
هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهلم جرا
الى ما شاء الله تعالى وبالجملة فالعقول المساوية للافلاك تكون متوسطة بين
العقول المفردة او يكون الامر كذلك في احد الطرفين او يكون الامر كذلك
في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير بطل ما يذكرونه من ان
مراتب العقول بحسب مراتب الافلاك وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكنا
اعدناه هاهنا لانه كان له مزيد توجيه على كلام الشيخ هاهنا تذكير فالاول
يبدع جوهرا عقليا الى آخره التفسير الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول
والسموات فقال البارئ تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى
اعطاه الوجود من غير توسط شيء لا مادة ولا زمان ولا غيرهما ثم يصدر عن
ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذا لا عن ذلك العقل يصدر عنه عقل آخر وفلك
وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جوهر سماوي ولقائل ان يقول قد بينا
انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان
قوله الاول يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لا
يعني به ان الله تعالى اثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد
للعقل الثاني هو البارئ تعالى بواسطة العقل الاول كلام مجازي حقيقته
ما ذكرناه اشارة فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري الى آخره التفسير لما

تكلم

تكلم في كيفية صدور السموات عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر
فاعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال الذي هو العقل
المدبر لكرة القمر لان العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة هيولى
عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان
الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل
الفعال الى جميع تلك الهيوليات والى جميع الصور على السوية فليس بان يكون
سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس
ولان نسبة جميع الهيوليات الى جميع الصور على السوية ومع التساوي لا يمكن
الترجيح فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد
المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائرها فانه اذا ترجح
الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان عن العقل الفعال من سائر
الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام
السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز وما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب
معناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز
وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى باللطافة والحر والذي
يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب
بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام
للصور المختلفة واما قوله وما حولها بعد عن ادراك الاوهام تفاصيلها و
ان فطنت لجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك
يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان
تكون امور اخر سببا لتلك الاستعدادات مثل ان تضاف تلك الاختلافات
الى طبائع كرات اربعة من الافلاك او كواكب ربعية وهذه الامور وان عرفت
على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد
صور العناصر وتجب فيها بحسب اختلافها من الامور السماوية وعنها امور
منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها فاعلم انه

لما تكلم فى كيفيه استناد العناصر الاربعه الى عللها اراد ان يتكلم فى المقتضى
لامتزاجاتها وما ذاك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت
من سمت الراس سخن الهوا واذا بعدت عنه برد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات
مخصوصه مذكوره فى العلوم الجزئيه وههنا بحث وهو ان المقتضى لهذه الا
لا يجوز ان يكون قوى منبعثه من جرم الفلك فان الافلاك عندهم بسائط فحكم
كل حادث منه مساو لحكم سائر الحوادث واذا كان كذلك لم يلزم من حركه
الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفه بل المقتضى لهذه
الامتزاجات قوى منبعثه من الكواكب سوا كانت محسوسه او غير محسوسه
لان طبايعها مختلفه وتختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكرها ولهذا الشـ
اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماويه لا الى السموات واما قوله
امتزاجات مختلفه الاعدادات لقوى بعدها يعنى به انه اذا حصل الامتزاج استعد
ذلك الجسم بتلك الكيفيه المزاجيه لقبول قوى مخصوصه عن واهب الصور حاصله
بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك تفيض النفوس النباتيه والحيوانيه
والناطقه من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجه تفيض
النفوس الثلثه من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقه تقف ترتب
وجود الجواهر العقليه وهى المحتاجه الى الاستكمال بالالات البدنيه وما يليها
من الافاضات العاليه فالمراد ان النفوس الناطقه فى اخر مراتب الجواهر المجرده
لحاجتها الى الاستكمال بالالات البدنيه والاستفاده من الافاضات العاليه وهذا
الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفيه درجات المعلولات
فهذا هو الشرح ثم ههنا شك فى موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصريه
عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامه فى المواد العنصريه واسندنا هذه
الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماويه فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون
امورا ثبوتيه او لا تكون فان كانت امورا ثبوتيه وقد اسندناها الى الاجرام
السماويه فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماويه صالحه لان تكون مؤثره
فى حدوث اشيا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصريه انما حصلت
من

من اختلاف الاحوال السماويه حتى يقع الاستغنا عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال
الفرق هو ان الصوره الجسمانيه انما تفعل بمشاركه الوضع وقد عرفت ان الوضع مع
الهيولى والصوره الجسميه محال فلا جرم يستحيل ان تكون صوره جسميه علة لجسم واما
الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات فممكن فلا جرم كان تاثير الجسم فى ثبوت
هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الممكنات والقوى
والاعراض الحاصله فى عالمنا ما عدا الصوره الجسميه الى الاجرام الفلكيه وانتم لا تقولون
بذلك واما ان لم تكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتيه كان حال الماده حال حصول
ذلك الاستعداد كحالها عند عدمه واذا كان احوال متساويه فى الازمنه كلها حصول
الترجيح الثانى وهو ان العقل الفعال ان كان سبب الحصول لحدوث جميع الصور
والقوى فى هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهيه وهذا القدح فى اصل
هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلل لا تاثير لها فى ماهيه
المعلول فان كون السواد سوادا مثلا لو كان لعله لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض
عدم تلك العله وهذا محال وانما تاثيرها فى وجود المعلول والوجود من حيث انه
وجود امر واحد نوعى والماهيه الواحده النوعيه انما تتعدد بتعدد القوابل
لكن حصول الشى فى القابل متاخر عن حصوله فى نفسه فالوجود حين حصل عن
العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد بلى انه صار متعددا بعد
صدوره عنه وذلك لا يقدح فى الغرض لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول انا
لا نسلم ان العلل لا تاثير لها فى ماهيه المعلول قوله لو كان لها تاثير فى كون السواد
سوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل
لانا اذا فرضنا عدم علة ماهيه السواد فلا نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه
سوادا بل نقول انه لا يبقى لسواد اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه تحقيق وهو ان
الذى ذكروه لو صح لكان مثله واردا فى الوجود لانه يقال لو كان تاثير فى وجود الشى
لكنا اذا فرضنا عدم العله وجب ان لا يبقى الوجود وجودا ولم يلتزموا ذلك وقالوا
لا تاثير للعله فى الوجود بل فى جعل الماهيه موجوده فنقول العله اما ان تكون لها
اثر او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور فى الماهيه والوجود عائدا فيه

بعينه وان لم يكن لها اثر كان ذلك قدحا في كونه علة ثم الذي يدل على ان تاثير العلة
الموجبة ليس في الوجود وحده بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشيء
حكم مثله فلو كانت النارية علة لوجود السخونة فقط لا لكونها سخونة والماء موثر في وجود
البرودة لا في كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس لان المقتضي والاثر
واحد فيهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة
ثم انى وقفت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم
لا تقولون بان العدم هو مبدا لجميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر
واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط
ما ذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السوال فقال
الدلائل انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد
الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال واما الله تعالى
فهو المبدا لجميع الممكنات فلا تكون موثريته بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق الثالث
وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الحوادث الاحوال السماوية فتلك الاحوال
لكونها حادثة تستدعى اسبابا اخرى واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق علة
الشيء المعدوم عند وجوده بطل ان يكون علة للشيء سواء كان علة موثرة او معدة واذا
جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا لو جوزنا
استناد الممكن الحادث الى ما لا يكون سابقا عليه بالزمان لم تتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود
حوادث لا ابتداء لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة ثم
كانت مفتقرة الى اسباب اخر ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى وجود
علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال ولهذا السوال زيادة تقرير ذكرناه
في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا اخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق

في التجريد

النمط السابع

وفيه ثمان مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية مراتب الموجودات
وبقاء النفس الناطقة فصل واحد **تنبيه** تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف الى الاخس
التفسير في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس
ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات
هو

هو الله وهو الاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف اليه شيء بانه اجل منه تعالى وتقدس
عن مقتضيات الافكار والانظار ثم الذي يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية
ثم العنصريات وما فيها من الصورة ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شيء بالقوة لا
بالفعل واما الصعود فلان الهيولى التي لها المنا اتصفت بالجسمية ثم بالصور النوعية
ثم تاخذ في التركيب فينكسر ما فيها من سورة التضاد ويحصل فيها مشابهة ما بالاجرام
السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم تقع في مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان
وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها ان تصير عقلا مستفادا وهنالك
تكون اخر مراتب الانسانية مضافا الى الاول درجات الحكم المطلوب الثاني في ان النفس
الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ما ذكره في هذا الموضع
وهو انه ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق
لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات وثبت
ان العلة المؤثرة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد
ما لا حاجة للنفس في وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية واذا
كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب الكتاب
في كتابه وطول نفسه في تقريرها وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** في ان النفس الناطقة غنية
في ذاتها وفي تعقلها عن هذا البدن وفيها خمسة فصول **تبصرة** اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها الى اخره **التفسير** انما سمى
هذا الفصل بالتبصرة لانه يشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه فكان
الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشتبه بغيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه
فلهذا سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين بقاء ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في
بيان ان عاقليتها للمعقولات باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها
في المسئلة السالفة وهو ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر
العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كانا
كاملين غير متغيرين اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد موت
البدن لكن ههنا سوالان وهو ان يقال قلت ان القابل هو النفس وان الفاعل هو

العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور
عن العقل ثم ان الشيخ لدفع هذا السؤال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة فى ذاتها وفى تعلقها
بمعقولاتها غير محتاجة الى شئ من الالات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بالتها
لكان كلما عرض للالة كلال واختلال وجب ان يعرض ايضا للقوة كلال واما التالى فباطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل فى المحتاج اليه
موجبا لوقوع الخلل فى المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج
اليه ام لم يختل قدح ذلك فى احتياجه اليه وبيان كذب التالى ان البدن يا خذ زمان
الكهولة فى الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت فى ذلك الوقت
فعلمنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل الانسان يصير
فى اخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب
بانا اذا قلنا لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا
لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالى وانه غير منتج اما اذا
راينا فى بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت
عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالى وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن
ان يقال ايضا انا لا نحتاج الى الشرطية مطلقا اى لا نقول لو كانت القوة العاقلة
بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعل دعاءه فنقول لو كانت بدنية لاختلت
عند اختلال البدن دائما كما بيناه ما الحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها فى بعض الاوقات
عند اختلال البدن ان نقول انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم
ما ذكروه صدق استثناء عين التالى مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجا ثم الجواب
الحق ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال افعال القوة العاقلة
يجوز ان يكون لاختلال محلها الذى هو البدن ويجوز ان يكون لا لذلك بل لان اشتغالها
بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان تتفرغ لفعل نفسها واذا احتمل الامرين
سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام فى تقرير ما ذكره ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر فى بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين
من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر فى بقاء كمال القوة العقلية ثم

ان

ان ذلك الحد باق الى اخر الشيخوخة والنقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان واقع
فى الامر الزائد على القدر المعتبر من الصحة فى بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم
من النقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان ما فى القوة العقلية فاما فى اخر
زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا فى ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة العاقلة
حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك وهو ان المعتبر
فى بقاء القوى الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوى
الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء حصلت
او زالت فان القوى الحيوانية باقية واذا عقل ذلك فى القوى الحيوانية التى هى
جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها فى القوة العاقلة لا يقال هب انما ذكرتموه
محتمل لكن نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها فى زمان الكهولة فمن اين حصل
ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم ان ذات النفس
الناطقة موجودة فى الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية
فكيف حصل فى زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على
القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة
العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة بتلك العلوم فلا جرم صار فى
هذه الحالة اكمل واكثر علما زيادة تبصر تاملا ايضا القوة القائمة الى اخر العمر هذه
حجة اخرى على ان القوة العاقلة فى ذاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى
البدنية لها خاصيتان احدهما انها تكل بتكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت
فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما القوى المدركة البدنية
لا تشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوى فان الباصرة لا تدرك الشعلة
فى مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات
وكذلك القول فى سائر الحواس واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى احوال القوة العاقلة
بخلاف سائر القوى فى هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كلما
كلما عقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات تم وادراكها المعقولات
القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية

وفى تعقلاتها م

ولقائل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى فلم لا يجوز اختصاص
احد النوعين بخاصيات لا توجد في ساير الانواع وان كانت هذه القوى باسرها
مع اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشيا المختلفة بالماهية لا يستبعد
اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف
كادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما تتخيل الجبل والبحر والشمس تتخيل البقة
والذرة وايضا فلنا ان نسلم ان شيا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره في النمط الثالث
زيادة تبصرة ما كان فعله بالالة ولم يكن له فعل خاص له احزء التفسير هذه حجة ثالثة
على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الالة لما
ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلثة باطلة فالمقدم باطل
بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الالة
لا جرم ما ادركت ذاتها ولا ادراكها ولا آلتها فكذا ههنا الثاني ان الالة يستحيل
ان تكون متوسطة بين الشي وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين
ادراكه لتلك الالة والا لكانت الالة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال فاذا
استحال كون الالة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها
لا يتم الا بتوسط الالة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت
صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة
تدرك نفسها وادراكها لنفسها والجسم الذي يدعى كونه آلة لها وهو القلب او
الدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شي من الالات وربما
جعلوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها كبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله
عن الالة كان غنيا في ذاته عن تلك الالة لان الوجود جزء من الموجدية فاذا
ثبت الاستغنا في الفاعلية فبان يثبت الاستغنا في اصل الموجدية كان اولى
واذا ثبت هتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي عاقليتها
عن البدن ولقائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية
وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها
بادراك الاشيا على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لا تفيد واحدا منهما اما الاول

فلانا

فلانا نقول ان قولكم القوة العاقلة تعقل بواسطة الالة ام لا كلام مجمل وعندنا ان
القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبساير
المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث
وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فلئن قلتم هذا
العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما
بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية
والموجدية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني
فهو ان نقول هب ان القوة العاقلة موجود قائم بالنفس ليس بجسم ولا بجسماني
ولكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافه بالعلوم والتعقلات تعلقها
بالبدن ومعلوم انه ليس في شي مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذي
ذكروه كلام خطابي لا برهاني زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة الى آخره
التفسير هذه حجة رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها
في كتاب الشفا والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة لو كانت
حالة في جسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما او لا تكون مدركة له دائما
لكن التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل
وهو كون القوة العاقلة جسمانية مثال الشرطية ان القوة العاقلة بتقدير كونها
حالة في قلب ودماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل
حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك الحضور صورة
اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة
والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة
وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال
ولما بطل ذلك تعين القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم
ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك
لزم ان يكون مدركا لها ابدا وان لم يكن كافيا وجب ان لا تدركه ابدا لانها لو
ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك التجدد صورة اخرى مساوية للمعلوم في العلم

بناء على ما ثبت من انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو
محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب ودماغ لوجب فيها
ان تدركهما دائما او ان لا تدركهما اصلا ولما لم يكن كذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر
صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على
فساد المقدم ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة فاحدها
ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو
باطل لما مر تقريره والذي نفيده الان اني اذا عقلت السماء فالاثر الذي حصل
في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج
في تمام الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض في
تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والاثر الحاصل
في النفس عندما نعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين
حالين في المحل محسوسين فاما الاثر الذي في الحاصل عند العقل عرض غير
محسوس حال في نفس غير محسوس والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض
وبالجملة فمن جوز ان يقول ان ذلك الاثر الذي يساوي لهذا الجسم في تمام الماهية
كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والحار واذا بطلت هذه القاعدة بطل
القول بان تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى من ذلك
المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا بينا انه يستحيل ان يكون الامر الحاصل عند
التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة
لكنا بينا في النمط الثالث بالدلالة القاطعة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن
ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة عن حالة نسبية
اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة
تدرك محلها تارة ولا تدركها اخرى لاجل ان يحصل بينها وبين محلها تلك
الاضافة المخصوصة تارة ولا تحصل اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم شيء مما
ذكروه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث تكلمنا في
تغاير الاشخاص الداخلة تحت نوع واحد لا يكون الا لتغاير القوابل الا دليل
لكم

لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها
ورابعها انا ان ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة
العاقلة لمحلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه
هو ان القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك
المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة والاخرى حالة فيها واذا
كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه ان يقع الاشتباه بينهما من كل الوجوه
فلا يفضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلم يكون محالا لا يقال لم كان احدهما
بالمحلية والاخرى بالحالية اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذي
هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا حلت الصورة
الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل
فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته
فاذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها
في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال فلئن قالوا كل واحد
من تلك الموجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك
فنقول ولم كان بعض تلك الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك
الماهيات اولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون شيء محلا
لتلك القوة العاقلة وشيء اخر يكون حالا فيها ثم لئن نزلنا عن كل هذه
المقامات ولكن هذه الحجة تقتضي ان تكون النفس عالمة بجميع صفاتها
ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك
اللوازم واما ان لا يكون والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا
الكلام ههنا امكن واقوى لان تلك اللوازم والعلم بها كلاهما حالان في
النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيما ذكرتموه فقد بينا
ان احد المثلين محل والاخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك
اللوازم كافيا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها
واما ان لا يكون كافيا فحينئذ يجب ان لا تدركها ابدا فثبت ان الذي ذكروه

يوجب عليهم ما الزمناه ولنرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة
العقلية منطبعة في جسم من قلب ودماغ لكانت دائمة التعقل له او
كانت لا تعقله البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها
انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية
وبيان تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا بحصول المعقول للعاقل واما
قوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن الى قوله وقد سلف بيان فساد
هذا فالمراد ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقل فلا بد ان
يكون ذلك بحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة
لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث
هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل حدوث غيره فهما متغايران وحينئذ
يلزم اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التي بها
تصير القوة المتعلقة الى آخره فالمراد منه ان هذه القوة لذلك الجسم لا
تكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى ذلك الحضور في التعقل
وجب حصول التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا كما مر تقريره
تكملة هذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل الى آخره **التفسير** انما
سمى هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده من الاشارة الاولى من هذا
النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن
لاجل ذلك المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول الى الفصل الذي في
هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا
الفصل كالتكملة واعلم انه لما فرغ من ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهي ان
القوة العاقلة التي فينا مستقلة بالعاقلية وانه لا حاجة بها في ادراكها
وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس
بعد موت البدن فقال ولانها اصل فلن تكون مركبا من قوة قابلة للفساد
واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر
في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكانت مركبة

من

من المادة والصورة لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ
اما ان لا يكون لها مادة اخرى او ان نقول لتلك المادة كانت لكن لا بد من الانتهاء
الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة التي ليست لها مادة وجب امتناع
فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذ ليس لها مادة استحال
الفساد عليها اذ لا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول
لا نسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم لئن وقعت
المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من الهيولى والصورة
مخالفين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة
للفساد ولما كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم
على النفس الناطقة وقولكم انه لا بد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم
من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها و
الذي يحقق ذلك انكم بعد النزاع على اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت
البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال
كونها بدنية واذا جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لا يمكنكم القطع
بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يقال الاتصاف تلك المادة بهذه
المعقولات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند
موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق وظهر
ان القدر الذي ذكرتموه في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكننا دفع هذا الاحتمال بان
نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في
النمط الثالث على ان كل مجرد فهو عاقل ومعقول لانا نقول قد زيفنا تلك الادلة فيما
تقدم ثم ايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة
من الجنس والفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس
على قانون مذهبهم مركبة من المادة والصورة ومادتها لا بد وان تكون مجردة فتكون
مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير تكون مادة الشيء مساوية لكل
ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم لئن وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الاول للخصوم

كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دال على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها
بيانه هو انه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث
وان استغنى امكان حدوثها عن المحل فان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو
البدن فليجز في امكان الفساد انه لا يفتقر الى المحل وان افتقر اليه لكنه يكون محله البدن
وان بطل هنا فليبطل هناك والا فما الفرق وما الجواب فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس
عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا
البدن فقد فسد شرط صدورها عنه وعند ذلك يجب فناؤها لفناء شرطها ولنرجع الى
التفسير اما قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات فالمراد ان الجوهر العاقل منا اصل اى قائم بنفسه غير محتاج الى محل
واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شئ يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له
قوة الفساد واما قوله فاذا اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى
وشئ كالصورة عدلنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد انه ان لم يكن بسيطا بل
كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا وتلك المادة اما
ان لا تكون لها مادة او كان لها مادة لكن ينتهي الامر في الآخر الى ما لا مادة لها
اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها
فقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض
من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك
السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض
فانها بسائط مع انها قابلة للفساد فاجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل
يجوز عليه الفساد لان قوة فسادها موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة
فهي من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق واما قوله فاذا كان كذلك لم يكن
امثالها في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها فاعلم انه لما ذكر الفرق
قال وامثال هذه يعني به الشئ الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة و
عدم الحلول في المحل لا يكون قابلا للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة الوجود
لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب بقاء عللها **المسألة الثالثة** في الاتحاد

وتفاريعها بعد فصول التفسير ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
الحاضر وهم وتنبيه كذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك
الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل
الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شئ وان لم تبق فالزائل اما الذات او صفة من الصفات
فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشئ وعدما لشئ آخر وان كان الثاني
لم يكن ذلك اتحادا ايضا بل هناك ذات باقية في الاحوال كلها وكانت موصوفة
بصفة ثم طرت عليها صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شئ و
اعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما يحاول اقامة الدلائل
على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
اتحدت بتلك الصورة العقلية زيادة تنبيه وايضا اذا عقلت ا ثم عقلت ب الحاضر
التفسير هذا هو الحجة الاولى ولكن في صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئا و
اتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية
فالشئ الحاصل عند الاتحاد بالصورة الاولى هل بقي عند الاتحاد بالصورة الثانية
او ما بقي وحينئذ يعود التقسيم المذكور بعينه وهم وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون
ان النفس الناطقة الحاضر التفسير القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس
الناطقة انما تعقل الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها
تتحد بالعقل الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل
الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر مخصوص به وهو ان النفس
اما ان تتحد ببعض اجزاء العقل الفعال دون غيره وذلك يقتضي كون العقل الفعال
منقسما وهو محال او تتحد بكله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل
واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان نعرف ان القائل
بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب يطول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة و
لا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسدا اشارة اعلم
ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر الحاضر التفسير الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة
على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل صار هذا الشئ

شيا آخر يطلق على معان ثلثة اثنان منها صحيحان والثالث باطل اما الصحيحان
فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم تطرى عليها صفة اخرى و
تزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا واما الثاني ان يتركب منه ومن غيره
شي ثالث كما يقال صار الخزف كوزا والخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان
صحيحان واما الثالث فهو ان يصير احد الشيئين عين الآخر وهو باطل محال والبرهان
عليه ان الشي اذا اتحد بشي فهما في هذه الحالة اما ان يكونا موجودين او معدومين
او احدهما موجود والآخر معدوم فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان
وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شي ثالث وان كان
احدهما موجودا والآخر معدوما لم يتحدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون
عين المعدوم فظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة
الكتاب ففي صحته الا في ابطال احد هذه الاقسام الثلثة فانها تحتاج الى
وبعد الوقوف على الغرض لا حاجة اليه **تذنيب** قد ظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
الى آخره **التفسير** لما ابطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيا غيره فان تعقله
لذلك الشي يكون صفة حالة فيه والمراد بالحالة العقلية تلك التعقلات العلوم
المسئلة الرابعة في اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهان **تنبيه** الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما ان تستفاد الى آخره **التفسير** التعقل على قسمين احدهما ما يكون
متاخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما حصل بعد ان ادركناها في الخارج
ويسمى هذا القسم بالعقل الانفعالي وثانيهما ان يكون متقدما عليه مثل ان المهندس
يستحضر في عقله صورة الدار ثم توجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك
بالتعقل الفعلي فيجب ان يكون علم واجب الوجود جل وعلا على الوجه الثاني
ومعناه انه يجب ان يكون علمه بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان
علمه مفتقرا الى غيره وهو محال **تنبيه** كل واحد من الوجهين الى آخره **التفسير**
التعقل الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشي من غيره والى
ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثاني لاحتاج كل واحد الى آخر لا الى
نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود علمه بالاشياء علما فعليا وجب ان
يكون

يكون له ذلك لذاته لا لغيره **المسئلة الخامسة** في كيفية علمه تعالى بذاته وبالكليات وفيها فصول
اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته الى آخره **التفسير** كما قد دللنا في
الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد ان نبحث عن كيفية
حصول تلك العالمية له تعالى فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد ان
يكون حاصلا له لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته تعالى ثم اذا علم ذاته وذاته
علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونه علة لما بعده واذا علم ذلك علم لا محالة
معلوله ثم يلزم من علم معلوله علم سائر المعلومات طولا وعرضا اما طولا
فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته واما عرضا فكما اذا صدر
شيئان او اكثر عن علة واحدة كما يقال انه صدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك
معا وللقائل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه انكم اما
ان تقولوا علمه تعالى بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله
او تقولون علمه تعالى بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول يقتضي العلم بذلك المعلول
فظاهر والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه تعالى بذاته المخصوصة التي من جملة لوازمها
واعتباراتها كونها علة لذلك المعلول يقتضي العلم بذلك المعلول فظاهر ان هذه
المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة والحق ما ذكرتم الدلالة عليها واما
الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشي الفلاني علم باضافة مخصوصة بين
من ذاته تعالى وبين ذلك الشي والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد
من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة
لزم الدور وهو محال **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته الى آخره **التفسير**
مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى بذاته وبغيره وهو اشرف العلوم
وعلمه بذاته علة لعلمه بغيره على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها
ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفة
زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم
بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم الباري تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان
ذاته تعالى علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية

قالوا ان علم العقول بعللها غير لازم لها بذواتها بل فائض عليها من عللها
وبيان هذا الفرق على قانون قولهم لا اصل ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول
المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة
علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان
لا يحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان كل ممكن
علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الا الى مطلق العلة
والمرجح واما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة بمعنى انه لما حصل تلك العلة
وهى لذاتها موجبة لذلك المعلول استند ذلك المعلول اليها لكونها موجبة
له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول متى علم بذاته علم بكونه ممكنا ويلزم
من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته واما تعين العلة
فلما لم يكن من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته
المعينة وظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم
بالعلة وثبت ان علم العقول بعللها ليس لها من ذاتها فاما علمها بمعلولاتها
فلها ذلك من ذواتها ولقائل ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم فى كل
عقل اعتبارات ثلث وجوبه لغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلثة
عقلا ونفسا وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من علته لزم
ان يثبتوا فى العقل الذى هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مستندا الى ذلك المرتبة
الثالثة على النفوس وتلك العلوم انما تحصل لها عن فيض العقول ولكن تلك
العلوم ليست باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادى و
المناسبات ولنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته
فهو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا فالمراد منه ظاهر اما قوله ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته فالمراد ما ذكرنا
من ان ادراك العقل لما هو اول اى لعلته باشراق ذلك الاول واما ادراكه
لما بعده اى لمعلوله فمن ذاته واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى
نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد بالمبادى والمناسب فالمراد منه ظاهر ولما

جعل

جعل الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثة فهى كالنقوش الطارية على
اللوح تارة والزائلة عنه اخرى وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا
تتحد بالعاقل التفسير هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع
الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل فى
ذاته تعالى حلول المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فيلزمك ان
تكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه
انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزيه
ذات الله تعالى عن الكثرة فاما ان لا يكون من لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة
اصلا وتقريبنا ان علمه تعالى من لوازم علمه بذاته فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه
بالاشيا كثرة فى لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة فى الملزوم فان الوحدة
التى هى ابعد الاشيا عن طباع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها
نصفا للاثنين وثلثا للثلثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال
بعد ذلك فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسما لا تاثير لذلك فى وحدانية ذاته تعالى اقول ان هذا الكلام
يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة فى مسئلتين من امهات المسائل
احديهما ان المشهور من مذهبهم ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا وههنا
قد اعترف الشيخ بان المؤثر فى تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا
ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى
من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان له تعالى كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية
وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم
بالاشيا عنده عبارة عن حصول صورها فى العالم وتلك الصور ليست مجرد
اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية
المعقول فالمبادى للجواهر والكميات والكيفيات فى تمام ماهياتها كيف تكون
مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه ذات الله تعالى عن الصفات

الحقيقية **المسلك السادس** في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة اعلم ان
الجزئيات قد تعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم وقد تعلم ايضا على وجه
يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين
النوعين ثم اشتغل بنفي احدهما واثبات الاخر **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل
الواجب **التغير** الجزئيات اذا عقلت باسبابها عقلت كلية ولا تتغير تلك التعقلات
عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل من ذاته انه يؤثر في الشيء الفلاني وان ذلك
الشيء يقتضي حركة الفلك والكوكب وان حركته تقتضي وصوله الى الموضع الفلاني
حال ما تكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف
وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد كذا حصل من الانجلاء مقدار كذا واذا وصل الى حد
اخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق يصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها
واحوالها معلومة وهذا العلم مما لا يتغير بتغير المعلوم فان هذه العلوم حاصلة
قبل حصول الكسوف ومعه وبعده واما العلم بان هذا الكسوف حصل الان او
مضى او سيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي
كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند
واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الا قوله وهو ان العاقل ان بين كون القمر في
موضع الماخوذ فان المراد منه ان من عقل انه يكون بين كون القمر في موضع كذا
وبين كونه في موضع كذا كسوف جزئي كان هذا التعقل اما ثابتا قبل الكسوف
ومعه وبعده وقوله من زمان او الحالين محذوف الفاظ ليس فيها كثير فائدة
لو حذفناها لانتظم الكلام جدا ولعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها
تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجه الواجب **التغير** لما بين الشيخ
ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الان او غير حاصلة واجب التغير
عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه تعالى
بهذا النوع من العلوم تكلم اولا في اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة
اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان تكون صفات حقيقية عارية
عن الاضافات كالسواد والبياض او صفات هي مجرد اضافات ككون الانسان

عينا

يمينا وشمالا او صفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين
احدهما الصفة التي لا يلزم من تغيرها الخاص الاضافة تغيرها والاخر ما يلزم
من تغيرها الخاص الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك
جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة
اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة حقيقية
تلحقها اضافة الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما ان يكون ذلك الجسم زيدا او عمرا
فغير معتبر في بقاء القدرة لان المعتبر فيها ان تكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا
الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم او عدم واما الثاني فهو مثل العلم بعدم
الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة
والعلم معا والذي يدل عليه امور الاول هو ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده
وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا
واما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه يكون ~~علما والعلم ليس كذلك~~ او بوجوده حال
وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم
بوجوده والا لقام كل واحد منهما مقام الاخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده
حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه يكون علما ولما لم يكن كذلك ثبت ما
ذكرناه الثاني وهو انه من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا
يكفيه في ان يعلم دخوله الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا
يميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك
الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون علمه بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا
في حصول العلم بانه قد دخلها الان بل متى انضم الى ذلك العلم علم اخر وهو انه
جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا
دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف في
ان يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يقابله اضافة مستانفة
وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
فثبت ما ادعيناه من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما

اطنب الشيخ فى تقرير هذه الاقسام قال فما ليس موصوفاً للتغير لم يجز ان يعرض له
تبدل يجب القسم الاول ولا يجب القسم الثالث اما يجب القسم الثانى فقد يجوز
فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات ومعناه ان التغير فى القسم الاول وهى
الذى يكون مثل السواد والبياض وفى القسم الثالث وهو كالعلم محال واما فى
القسم الثانى وهو كالقدرة فالتغير فيها لما من الاضافات جائز لان التغير هناك
بالحقيقة فى مجرد الاضافة لا نفس الصفة التى هى القدرة هذا حاصل الكلام ولقائل
ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة فى الخارج فاذا جوزتم التغير فى
الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم التغير فى الاضافات ان
يحدث فى ذاته تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها فاذا جوزتم
ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله فى الصفات الحقيقية واى دليل يدل على الفرق
بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير فى الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم
قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم
والمعلوم والذى يعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى العالم
فقد ابطلناه فيما مر فيتقنع واذا كان كذلك كان التغير فى العلم تغيراً فى مجرد الاضافات
وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع فى قولهم العلم بالجزئيات يجب
تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان نساعد على وجوب التغير
لكن نزعم ان العلم ليس الا اضافة مخصوصة واذا جاز التغير فى الاضافات
العارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز ايضاً تغيره فى هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان
ذاته تبارك وتعالى موجبة لحصول تلك الاضافات المسماة بالعلم لكن بشرط
حصول ذلك المعلوم والعلم بان زيداً دخل الدار يوجبه ذات الله لكن
بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج منها فقد زال الشرط فيجوز ان يزول المشروط
وهو ذلك العلم ويحدث بشرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم
الآخر وهذا لكرم الفلاسفة فى استحالة التغير على هذا الوجه قد ذكرناه فى سائر
الكتب واعترضنا عليه فاذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح فى علمه تعالى بالجزئيات
نكتة كونك عيناً ومثالاً اضافة محضة الى آخر التغير لما ذكر الاقسام

الثلاث

الثلث للصفات الحقيقية فى الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التى هى مجرد الاضافات
فقط مثل كون الشئ يميناً وشمالاً ثم زعم ان هذه الامور مجرد اضافات واما كونه
عالماً او قادراً فهى صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيراً من المتكلمين المحققين
نازعوا فى ذلك فزعموا ان العلم ليس الا مجرد النسبة المخصوصة فاما ان يقال
العلم صفة حقيقية يعرض لها هذه النسبة فكلا والشيخ ما اقام على صحة دعواه
برهاناً ولا بد منه تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
الى آخر التغير لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير فكان التغير
على واجب الوجود ممتنعاً صرح فى هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالماً
بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً بل يجب ان يكون عالماً بها على الوجه الكلى الذى لا
يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه
ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى
واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى
البارى تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى
بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام
حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما لفظة القضا والقدر اللذان اوردهما
ههنا فيعنى بالقضا معلوله الاول لان القضا هو الحكم الواحد الذى يترتب
عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات
الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل
الجملة وهو القدر وبالله التوفيق المسئلة السابعة فى شرح عنايته تعالى فصل واحد
اشارة فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل
الى آخر التغير اعلم ان فى النمط السادس لما ابطلت كونه تعالى فاعلاً بالاختيار
وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل الفاعل فعلاً لينتفع به غيره وهذا
التفسير لا يتأتى مع القدح فى كونه تعالى مختاراً لا جرم احتاج الى تغيير العناية ولان
ايضاً لما قدح فى علمه تعالى بالجزئيات فكان ذلك المعنى المتعارف مما لا يتم
ايضاً مع القدح فى العلم بالجزئيات لا جرم اعاد تغيير العناية مرة اخرى والتغيير الذى

ذكره هاهنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة وبالله التوفيق
المسئلة الثانية في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي حكمة حصول اشياء الامور
الممكنة في الوجود الخارجي التغير الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام
فيه مبني على تقديم تقسيم وهو ان نقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخير
غالب عليه او الخيرية والشرية فيه سيان او الشرية غالبة فيه او يكون شرا
محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي
مبدا الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة
تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لاندفعت الخيرات الغالبة فاذن في حصوله
مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحمل ادنى المفسدتين
لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قولهم ان في ان لا يوجد
الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال هذا القسم النار فانه لا يمكن
كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشا للمنافع
العظيمة الا ويكون بحيث قد يتادى في بعض احوالها الى احتراق حيوان
والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه
وخواصه الا ويكون بحيث يعرض لبعضهم خطا في الجهات العظيمة او العلمية
يكون سببا للضرر في المعاد واما الاقسام الثلثة فهي غير موجودة لانا
اذا تاملنا في احوال اهل العالم وجدنا السقم والالم وان كان كثيرا
لكن الصحة والسلامة اعم واتم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل
في القضاء الالهي بالعرض بمعنى ان الامور التي كانت الخيرية غالبة عليها
لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لا جرم وجدت تلك الشرور
القليلة اللازمة لها ولولا كونها لازمة لتلك الخيرات والا لما وجدت ولقائل
ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم
لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار
ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين
فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار لان قول القائل لم يوجد في افعال الله تعالى

اما

اما يتوجه اذا كان هو مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل
هذا دون ذاك فاما اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون
مصدرا لما صدر عنه لا يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك لان جوابه هو انه انما
وجبت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته تعالى وكان يستحيل
في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او
شرورا محضة واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا بتقدير ان
لا نقول بذلك لكان الكل صوابا وحسنا عن الله تعالى على ما هو قول الاشعرية
واذا كان كذلك استحال ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر فيجب ان يكون
فاعلا للخير فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين
وهم المعتزلة اما الذي ينكرهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه
فضولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم
ان مخلوقات الله تعالى من اي الاقسام الخمسة المذكورة والمقصود ان نعلم ان
المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثاني ان عندنا ان تعلم
علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فبينا ان النظام الاكمل
كيف هو ومتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم لئن نزلنا عن هذا المقام
ولكن التقسيم الذي بنوا عليه قاعدة الباب بناء على تصور ماهية الخير والشر
فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول قد اشتهر في السنة الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة ثم ان
قالوا انما نحكم على القتل بانه شر لكن اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية
عما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدمية فانا اذا نظرنا الى
كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا
نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا
نظرنا الى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك خيرا فانه لو كان جاسيا لا يتاثر
عن السكين كان ذلك شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حياة المقتول الى تفريق
اتصال بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير

القتل

هو الوجود والشر هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال
الخير وجود والشر عدم اما ان يكون غرضه منه تفسير لفظة الخير بالوجود ولفظة
الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة به في ذلك الى الاستدلال والاحتجاج لان لكل احد
ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير بانه لا بد وان
يكون موجودا وعلى الشر بانه لا بد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية
موضوعها الخير ومحمولها الموجود فهذا انما يتاتى بعد تصور ماهية الخير والشر
وكلامنا الان فيه فثبت ان الذي ذكروه غير جيد ثم بتقدير الذهول عن هذا
المقام فهو تعويل على مجرد العقل وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس تمثيل
لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور الا الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان
العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي ولا خلاف فيه بين العقلاء بل من
الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها امرا عدميا لكن لا خلاف
بينهم في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي يعنيه
الناس بلفظ الشر امر وجودي واما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للامر
الذي يكون في السلامة انه في الخير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل
فلنترك الكلام في العبارات فنقول حال الخير انه لا يخلو عن احد امور ثلثه
اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة ففي الناس من
انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم انه لا معنى لها الا زوال الالم
واللذة التي نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التي نجدها
عند الشرب لا معنى لها الا زوال الم العطش ولذلك فانه متى كان الجوع والعطش
اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة في
الصيف من الجلوس في الهوا البارد وفي الشتا من الهوا الحار دفع الم الكيفية
المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من
الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين
فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه فاولها ان العدم يستحيل فيه التفاوت
بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى

وثانيها

وثانيها انا نلتذ بادراك صورة وصورة نرى كلها قبل ان تخطر ببالنا وجودها
حتى لا يقال ان الالتذاذ لدفع الم الشوق وفي هذه الصورة قد حصلت اللذة
من غير زوال الم وكذلك فلا نشاهد بعض الاشخاص ولا يلحقنا بفقدانهم
الوحشة فيقال اللذة خروج المولم وثالثها انه كان يلزم ان لا يحسن من
العقلاء عند ضعف شهواتهم ان يتناولوا الادوية الكريهة ليلتذوا بالاطعمة
لانهم ينزلون منزلة من نفرت نفسه لاجل ان يلتذ بزوال نفرتها في الحال الثانية
فهذا ما قيل في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود
من الخلق اما التعريض للذات او للالام او لا للذات ولا للالام فاما التعريض
للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها امرا ثبوتيا لكنا
اذا تاملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما الالم او دفع
الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم والذي يقال الصحة
لذيذة فهو كاذب لان اللذة وجدانية فاذا لم نجدها من انفسنا استحال ادعاء
وجودها وسياتي لذلك مزيد تقرير في النمط السادس وايضا فالسلامة عن
الموذيات الخارجة والداخلة لا معنى لها اصلا الا عدم الالم او عدم ما يؤدي
الى الالم وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والمال والجاه
ليست الا وسائل الى دفع الالام المتوقعة واما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب
والجلوس في الهوا الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم
الجوع والعطش واذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يترجح
طعام على طعام ومنكوحة على اخرى لانه لما كان الغرض من ذلك دفع الم
الجوع والم الجماع الفضلة المخصوصة وذلك حاصل بالكل وجب كون الكل
متساويا لانه لما كان الغرض من الاصطلا دفع الم البرد لا جرم لم تترجح
نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب في ترجيح طعام على طعام
بعد اشتراكهما في ازالة الجوع كون الطعام المكروه مولما بطعمه او ريحه او شكله
او مقاربا له او لانه كثر تناوله او رث الملالة والطعام المطلوب موصوف باضداد
هذه الصفات فلا جرم ترجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى فنقول غايتنا ان

على احوال الخلق اما الالم او دفع الالم وان اللذه الخالصه التي هي كيفيه وجوديه
ما ابعد على زوال الالم ليست الا في صوره نادره جدا كالقطره في البحر مثل ما
عند عثوره من الالتذاذ بصوره او صوت ما عرف وجودها قبل ادراكهما وما
يشبه ذلك واما الالام فكثيره جدا وان كان بعضها في غايه القوه كالامراض وبعضها
ضعيفه وهي الامور التي لا ينفك الانسان في اكثر اوقاته عنها كالغموم والهموم
والخوف والوجل والحيا والغضب والالام الحاصله عند الجوع والعطش والاشتغال
بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهه ورويه الثقلا ومشاهده المكان وايذاء
الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التي لا يمكن حصرها وضبطها لكثرتها
واذا ثبت ان الالام غالبه واللذات الحقيقيه مغلوبه فلو كان المقصود من
الخلق والايجاد تلك اللذات القليله مع علم الخالق بحصول الالام الكثيره
كان ذلك لترايا الشر الغالب لاجل خير مغلوب فظهر ان ما ذكروه ان الغالب
على هذا العالم الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحه اكثر لانا نقول
هذا ضعيف لان الصحه قد بينا انها حاله عدميه وهي بقا الانسان خاليا عن
اللذه والالم وليس لان كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان
وسائر الحيوانات تعريضها للالام فهذا هو الشر المحض ولم يقل به احد و
اما ان قيل المقصود منه ان لا يكون معرضا للذه ولا للالم فنقول ان هذا لا
يصلح داعيا الى الخلق والايجاد لان البقا على العدم الصرف كذلك بل ذلك اولى
لانه كما لا يصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان
البقا على العدم اولى وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفه يقولون
ان قول القائل لم خلق الله تعالى العالم سوال طالب للعله وهو باطل لانه تعالى
خالق للعالم لذاته لا لعله فنقول حينئذ نعم الان قد اعترفتم بحقيقه مذهبكم وهو
انه موجب بالذات فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز
تعليله بعله منفصله وحينئذ يظهر ما ذكرناه من ان الحق معهم في هذه المسئله
من القصور الاعلى لا اوسط تاويلهم لمذهب المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار
فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله فهو منه حسن وصواب

فانقطع

فانقطع هذا البحث ايضا عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزله فالمقصود عندهم من
الخلق التعريض للمنافع والاحسان فانه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيويه
فانها بالنسبه الى الالام كالقطره الى البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان
يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخرويه قال مصنف الكتاب محمد بن عمر الخطيب
الرازي تجاوز الله عنه وانا بعد ما من الله علي بالسلامه في اكثر الاحوال حتى كان كنت
مهارا عن الاكثرين في ذلك لما رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقيه لتلك الاحوال
الامور العدميه بالالام الجليه والخفيه كما عددناها وجدت اللذات حقيره
في جنب الالام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابله
هذه الالام مرغوبا فيها ولولا ما نرجو من اللذات العظيمه للاخره والا لكان
العدم المستمر اولى وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الكفر
التنبيه الغرض من هذا السوال القدح فيما ذكرنا من ان الخير غالب وتقريره انا نرى
الجهل بطاعه الشهوه والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور لانها اسباب
العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال الابدان
في الجمال والصحه على اقسام ثلثه احدها العايق في الجمال والصحه والثاني
المتوسط والثالث القبيح والمريض والاول والثاني ينالان السعاده العاجله فقط
وافرا ومعتدلا ويكونان من اهل السلامه فكذا حال النفس في هياتها ثلثه
احدها البالغه في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحقه
والباطله والاخلاق الجيده والرديه والثالث الموصوفه بالاعتقادات
الباطله والاخلاق الرديه فالقسم الاول ينال السعاده العظمى والقسم الثاني
فهو من اهل السلامه ونيل حظ من الخيرات الاجله والقسم الثالث صاحب
الشقاوه الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب فاذا
اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاه الغلبه ولقائل ان يقول المتوسط
من اهل السعاده او من اهل السلامه والاول مكابره لان لذات المتوسطين في
الصحه والمال والجمال غير غالبه على عدم لذاتهم على ما بينا وان كانت غالبه
على الامم والثاني مسلم لكنه يخرج منه ان السلامه غالبه لكن السلامه لا تصلح

داعيه الى الخلق لانها صفه عدميه على ما بينا واما السعاده فمغلوبه والمغلوب لا يصلح داعيا الى الخلق والايجاد فبطل ما ذكرتموه ثم ان نزلنا عن هذا المقام وسلمنا ما ذكرتم ان احوال النفس فى العقايد والاخلاق ثلثه طرفان وواسطه وحكمتم ان الواسطه هى الغالبه فان عنيتم به ان الواسطه فى العقايد هى الغالبه اى النفوس الخاليه عن الحق والباطل اكثر من النفوس المتصفه بهما فمسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطه فى الاخلاق هى الغالبه فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان تكون نفوسهم مستغرقه فى محبة الدنيا ملابس الحاجة وتابعه للشهوه والغضب بل الفسقان اعنى النفوس الفاضله فى الاخلاق والخاليه عن الاخلاق بالنسبه الى النفوس الرديه الاخلاق كالقطره فى البحر فكيف يقال الغالب اهل السلامه واعلم ان جواب هذا السوال سياتى فى الفصل الذى بعد ذلك اشاره لا يقعن عندك ان السعاده فى الاخره نوع واحد التفسير لما ذكر ان الوسط فى العقايد والاخلاق اعنى النفوس الخاليه منها هو الغالب وح ربما خطر ببال الانسان ان سبب السعاده الاخرويه ليس الا العلم فالنفوس الخاليه عنها لا يكون لها شى من السعادات فيكون الغالب على الخلق ان يكون معطله لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الرديه وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررنا فى الفصل المتقدم فذكر فى هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا باستكمال فى العلم والمراد منه انه لا ينبغى ان يجزم الانسان بان السعاده فى الاخره نوع واحد وانه لا يمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السوال الاول واما قوله ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكه لعصمة النجاه بل انما يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل فانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيله اخرسه وذلك فى حد قليل من اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السوال الثانى وتقريره من وجهين احدهما ان الذى يقتضى العذاب المخلد هو العقايد الرديه فاما الاخلاق الرديه

فانها

فانها توجب العذاب مده ثم يزول العذاب بعد ذلك وتتخلص تلك النفوس الى سعه من رحمة الله تع فاذا قابلنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذى حصل اولا بالسعاده الابديه الحاصله ثانيا كانت الغلبه للسعاده وثانيهما انه ليس كل خلق ذميم فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن فى النفس تمكنا بالغا ولا شك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتكه اى قطعه فقوله باتكه لعصمة النجاه اى قاطعه لها واما قوله ولا تصغ الى من يجعل النجاه وقفا على عدد ومصروفه عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تع فالمراد ان من اعتقد ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الاثام والاوزار كما تقوله المعتزله يلزمه ان تكون اهل النجاه يوم القيمه فى غاية القله لكن ليس كذلك بل النفوس الخاليه عن العقايد الباطله من اصحاب السعاده والنفوس التى باشرت الاثام يتخلصون ايضا الى السعاده وحينئذ تكون الغلبه لاصحاب النجاه وهم وتنبيه ويعلق بقول هل امكن الخ الى اخره التفسير هذا سوال ثان على القاعده المذكوره فى كيفيه دخول الشر فى القضا الالهى وهو انه تع لم يوجد الخير الكثير عن الشر القليل والجواب ان الذى يمكن ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقى فى القسم قسم اخر وهو الذى لا ينفك عن شرها البته ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو تركه عما فيه من الشر لكان هذا القسم بل ضاع عين القسم الاول لكنا قد دللنا على ان هذا القسم الثانى يجب فى الحكمه ايجاده ولا يليق بالجواد اهماله وهم وتنبيه ويعلق ايضا بقوله فان كان القدر الى اخره التفسير قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لعرفلان اى لا ينظر اليه ثم نقول السوال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشى من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب الذى يتفرع على اصول الفلاسفه وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانيه التى اكتسبها الشخص فى الدنيا فانه لما اكتسب العقايد الباطله والاخلاق الرديه وهذه الاشيا توجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضروره كالمرض

فانه لا نعم للمذنبات الرديه السافله وثانيهما ان يقال ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف
وهذا لا ينافى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفه لا يقولون به وهذا هو المراد
من قوله واما ان يكون على جهه اخرى من مبدا النفس خارج فحيث حكم انه
قرر الجواب بنا على هذا الاصل وقال الوجه فى حسنه انه كان يجب ان يكون
التخويف موجودا فيما بيننا لانه لولا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبائح
والتصديق مؤكد للتخويف فلهذا الغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك
مضرا لذلك الشخص لكنه منفعه لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل
كما فى قطع عضو لبقا كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليله لسلامه
الاكثرين لان نسبه الجزئى الى الكلى كنسبه الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا الجواب
ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبنى على انه لا بد من التخويف لكن
كما يقال اذا كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال اذا كان القدر فلم التخويف
اذا كان الكلام بالنفى والاثبات فى الموضعين واحدا لم يجز جعل احدهما
مقدما فى تقرير الاخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من
الناجين لكن الهالكين على مذهب المليين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل
من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكر ذلك فقد خالف قول اهل الاسلام
مع ان الغرض من هذا الجواب ليس الا تمشيه قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله
ان كان القدر فلم العقاب سوال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج
عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا قال واما ما يورد من حديث الظلم
والعدل الى اخره فالمراد منه القدح فى اصول المعتزله فى الحسن والقبح والوجوب
على الله تعالى وقد بينا فى المنطق ان هذه المقدمات غير اوليه بل محتاجه الى البرهان
النمط الثامن فى البهجه والسعاده وفيه سبع مسايل المسله الاولى فى ان اللذات
الباطنه اقوى واشرف من اللذات الظاهره قال رضى الله عنه اعلم ان الشيخ كان ادعى
الضروره فى اثبات لذه وراء اللذات الحسيه الظاهره ثم انه فى الفصل الاول من هذا
النمط بين ان اللذات الخياليه الوهميه اقوى من الحسيه الخارجيه وفى الفصل
الثانى بين ان اللذات العقليه اقوى من اللذات الحسيه الخارجيه وهم وتنبيه

انه

انه قد يسبق الى الاوهام العاميه الى اخره التفسير الغالب على اوهام الاكثرين ان
اللذات القويه هى الحسيه ثم منهم من ينكر ما وراء اللذات اصلا ومنهم من يعترف بها
ولكنه يقول انها ضعيفه جدا بالنسبه الى اللذات الحسيه والشيخ ابطل قولهم فى هذا
الفصل وبين ان اللذات الباطنه اقوى من اللذات الحسيه الخارجيه من وجوه
فالاول ان اقوى اللذات الحسيه لذه المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك
الطعام والشراب طلبا للذه الغلبه فى النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذه اقوى
من تلك والا لما ترجحت هذه على تلك الثانى وهو ان الانسان ربما احتاج الى
طعام او شراب حاجه شديده ثم انه يوثر غيره على نفسه به ولولا ان لذه الايثار
اتم والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يقاسى الم الجوع
والعطش للمحافظه على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزه المبارزين
وربما حارب الواحد مع جمع عظيم فيقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذه الحمد
اتم عنده من لذه الحيوه او لانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كانه يظن ان ذلك
يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبه فى ذلك لا يبالى بالموت ويستحقر الحيوه
فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنه اقوى من اللذات الجسميه ولما
بين ذلك فى الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا فى ساير الحيوانات
وذكر منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع
ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانيه ان المراضعه
من الحيوانات توثر ما ولدته على نفسها وربما كان جدها فى دفع العدو عنه
اشد من جدها من دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات
الباطنه اقوى من الظاهره وان لم تكن عقليه فما ظنك بالعقليات ثم اعلم ان
هذا الكلام الاخير اقناعى تنبيه ولا ينبغى لنا ان نسمع الى اخره التفسير لما اثبت فى
الفصل المتقدم ان اللذه الباطنه اقوى اثبت فى هذا الفصل ان اللذه العقليه
اقوى واحتج عليه بان الحاله التى للملائكه لا شك انها ابهج واتم من اللذات البهايم وذلك
يقتضى كون اللذه العقليه اقوى واعلم انه لا شك فى ان هذا الوجه اقناعى
خطابى جدا وبالله التوفيق المسله الثانيه فى بيان ماهيه اللذه وفيه فصول

تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير الى اخره الغرض
من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة والالم وحقيقتهما والمشهور ان اللذة ادراك
الملائم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث
هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاج
الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ ههنا لفظي الملائم و
المنافي وذكر بدلهما تفسيرهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير
من حيث هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء ربما كان كمالا وخيرا من
وجه دون وجه فادراكه من حيث هو كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من حيث
الوجه الاخر فلا يكون لذة فاعلم انا لما عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالآفة
والشر وجب ان تكون ماهيات هذه الاشيا معلومة اولا اما الخير والشر فلهما
تفسيران احدهما مذهب الشيخ من ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو الامر العدمي
فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك
الموجود والالم ادراك المعدوم لكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلانه يلزم
من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضا وتبردها
بالثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم من سماع الاصوات المنكرة
وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشيا المؤذية ان يكون كل ذلك لذات وذلك
مما لا خفا في فساده اللهم الا ان يقول قائل انا اسمي هذه الاشيا باللذة فانا لا
ننازعه فيه اذ لا مشاحة في العبارات وذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة
التي حاولنا تعريفها فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تتميز
عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن انما نحاول الان تعريف تلك الحالة وما يشبهها
والعلم الضروري حاصل بان الالم الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها
فعلمنا فساد ذلك واما في الالم فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور
وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه
واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك
اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك

ظاهر

ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ ان فسر الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه
الاعتراض المذكور وان فسرهما بشيء ثالث فلا بد من ذكره لننظر في انه هل هو حق ام
لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول في الخير والشر والاكثرون
فسروا الكمال بانه حصول شيء لشيء من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من
قولكم من شانه ان يكون له اي يمكن اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق
الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة
والنفوس الردية والتركيبات الفاسدة يلزم ان تكون كمالات لامكان اتصاف
تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا اخر فاذكروه حتى ننظر
فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذي ذكروه للذة والالم ليس بجيد وايضا فهو لم
اللذة ادراك ونيل لكنا فيه بحث اخر وهو ان لفظة النيل لا تستعمل ههنا
مجازا وحقيقة الادراك واذا كان الادراك مذكورا كان ترك هذه اللفظة المجازية
اولى والتحقيق في هذا الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا
اوليا بديهيا بل تصورهما من اجلى التصورات واظهرها واقواها والمراد من الحد
والرسم تعريف الخفي بالواضح واذا كان كذلك كان تعريف هاتين الماهيتين خطا
واما قوله وقد تختلف الخير والشر بحسب القياس الى اخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة
عبارة عن ادراك الخير بين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية
واللذات العقلية اما الشهوة فلان الملائم لها المطعم والملبس الجيد فلا جرم
كان ادراكها لذة شهوانية واما الغضب فلان الملائم له الغلبة كان ادراكها
لذة غضبية واما العقل فلان الملائم له باعتبار ما الحق ما هو قبل
الموت واما باعتبار الحق فعند استكمال العقل النظري وما هو باعتبار فالجميل
اما ما هو قبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك
امورا اخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة وبالجملة
فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه
الامور اكثر من رغبة الاخر فيه ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل
في جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شيء ما

فهو الكمال الذي يختص به ويخصه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم
ان هذا يشعر بان الكمال والخير شيء واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن
الاخر موجبا حشوا فاحدهما واما قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري
وبادراك له من حيث هو كذلك فمعناه ان حقيقة اللذة لا بد فيها من هذين
الامرين ادراك وكمال واعلم ان البحث المعنوي المهم من هذا الموضع ان نقول
انا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميز بينها وبين ما
عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا انا حين ما اكلنا فقد ادركنا طعم
ذلك الغذا لكنا لا ندرك ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراك ذلك
الطعم ام لا بل لا بد فيه من ان قام البرهان على ان احدهما نفس الاخر وغيره
والشيخ ما ادعى هذا المعنى اصلا وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات
الى الاخر التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر
الجواب عنه وتقريره السؤال ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة
لنا ثم انا لا نتذكرهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد الادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب
انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت
بطل الشعور بها بلى متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن هناك
تحصل لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حالته الطبيعية
لذة عظيمة تنبيه والذي قد يحصل فيكره كراهة الى الاخر التفسير الغرض
من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال
الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله
ويشتهي الحامض والمر مع ان الحلو ملائم والحامض مناف واجاب بانا لا نسلم
ان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر
شر بالنسبة اليه في ذلك الوقت فان اشتهاء المر والحامض لما كان لحصول
اخلاط ردية في معدته بالطبيعة فيشتهي المر والحامض لتقطيع ذلك الخلط
وكذا القول في الجانب الاخر تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنى
عما سلف عنه الى الاخر التفسير انه لما اورد الاسولة على الحد الذي ذكره للذة واجاب
عنها

عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شيء من تلك
الاسولة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون
هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلي جدا يعاف
الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم
انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت الشهوة واللذة وحصل التأذي
بفقدان ما يكرهه الان تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم الى الاخر التفسير لما بين ان
اللذة قد تحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بيان ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا
يتألم به اما لسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالام
العظيمة لسقوط القوة الدراكة او لحضور العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم
من الاحتراق فاما لو انتعشت القوة او زال العائق حصل ادراك الالام العظيم
وبالله التوفيق المسئلة الثالثة في اثبات اللذة العقلية ثلث فصول تنبيه انه قد يصح
اثبات لذة ما نصها الى الاخر التفسير البرهان انما دل على وجود لذة والم ويكون
الجزم حاصلا بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان
فان العنين يعلم عند سماع الاسماع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب
الحمية اذا لم يجرب الافات المتولدة من حلول الاسقام علم بحيز رعن المتناولات
الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في اللذات العقلية وعدم الرهبة
من الالام العقلية القدح في وجودها تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل
للمدرك الى الاخر التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان
بالذات من هذا النمط المعنون بلفظ البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة
العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب الاول
فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت
اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية ما بينا ان اللذة
ليست الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك الموجودات
كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لانا بينا في النمط السابع ان النفس لا
تتوقف على البدن لا في ذاتها ولا في ادراكها لمدركاتها واما المطلوب الثاني

فالدليل ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل
اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان تكون اللذة العقلية اكمل من
اللذة الحسية واما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية واصلة
الى الكنه وان الادراك العقلي يتوغل في كنه الشي ويميز بين الماهية واجزائها
وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي وبين الجزء الفصلي وجنس الجنس وجنس
الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي
اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وبين ما لا يكون
بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشي وتغلغل في اعماقها
ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا الظاهر المحسوس فثبت ان
الادراك العقلي اقوى وثانيها ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير
مقصورة على نوع من الانواع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس
واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة
كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هي
ذات الباري تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر
في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات
العقل اشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية
اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين البحثين ولقائل ان يقول
على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لملائمها
لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان امثال
هذه المباحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير وذلك لانا نجد عند الاكل و
الشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية
كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة التي
بينا قد ادركت ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا
لا ندرك ان الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم
على ذلك حجة وبرهانا فانا اصلا بل لو انكم سميتم نفس هذا الادراك باللذة

لكان

لكان متى ثبت حصول الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنها تصير المسألة
مسألة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شي ثم الذي
يحقق هذه المطالبة هو ان النفس قبل الموت قد تكون عالمة بهذه المعلومات
مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي
نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن
فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون
الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم هذا العذر لان الادراك لما حصل
استحال ان يكون هناك مانع عن حصول اللذة والا لكان الشي مانعا عن
حصول الشي عند حصوله وذلك محال بل لو جعلتم اللذة مغايرا للادراك حاصلة
عند حصوله استقام هذا العذر ولكن تنفتح عند ذلك ابواب كثيرة من الشكوك
والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم
من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس
وان كانت لا تأبى عن قبول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة لاجل
عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا
وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف
ومن اراد الاستقصاء في تقرير الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع
الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك والمراد ما ذكره في
الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول
كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا نشك في ان الكمالات التي تحصل على هذا حال
سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ
في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي وكذا القول في الغضب والوهم
وغيرهما واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله عقلا الا عائدا الذات فالمراد
منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد
تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالما
بالاشياء واما قوله فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي بالفعل وما سلف

فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاشياء كمال القوة العاقلة واما الامور الثلثة
التي قدمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهو كمالات حيوانية والى
هنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي
الادراك وثبت ان الادراك العقلي اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات
العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما واما قوله
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة خطابية لا برهانية واما قوله فنسبة اللذة الى
اخره فالمراد منه ظاهر اشارة الان اذا كنا في البدن وفي شواغله الى اخره التفسير
المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم مقتضية لهذه اللذات
وهي العلوم حاصلة فيه فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم نحتاج (نشتاق) الى اكتسابها
كما نشتاق الى اكتساب اللذة الحسية والجواب اما انا لا نجد اللذات العظيمة فلان
العائق عن ذلك حاصل وهو استغراق النفس في حب البدن واما انا لا نشتاق الى
اكتسابها فلما بينا انه متى فقد الذوق لم يحصل الشوق وللقائل ان يقول هذا العذر
لا يستقيم بتقدير ان تكون اللذة نفس الادراك لان الشيء حال حصوله يستحيل ان يوجد
ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة للادراك وانكم لا
تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم معها
اثبات اللذة العقلية على ما قررتم وبالله التوفيق المسئلة الرابعة في اثبات الالام
العقلية فصل واحد اشارة اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت الى اخره التفسير
لما فرغ من اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الالام العقلية وتقرير ذلك ان
النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها
فاذا فارقت البدن احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الردية وكان
ذلك جاريا مجرى عضو عليل فيه الالم الا ان خدرها يعوقه عن ادراك ذلك
الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق
اللذة الحسية فكذلك الالم العقلي فوق الالم النار الجسمانية وللقائل ان يقول لم
قلتم ان حصول تلك الهيئات الردية في النفس سبب لحصول الالم وما الدليل على

ذلك

ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان وبالله التوفيق المسئلة
الخامسة في اقسام السعادة العقلية فصلان تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس
الى اخره التفسير قبل الخوض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة
النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل او متصفين بها عن (التقليد)
او متصفين بالعقائد الباطلة او لا يكونوا متصفين بشيء من العقائد اصلا فهذه
اقسام اربعة واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة (صح)
او بالاخلاق الردية او يكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولا
بد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن
نأتي على شرح ما ذكره ان شاء الله تعالى فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل
اما ان يكون واقعا في القوة النظرية او في القوة العملية فان كان واقعا في القوة
النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلثة احدها المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي
عن العقائد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا
يمكن زواله لا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك
انه حصل في النفس اخلاق ردية فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع وللقائل ان يقول
النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغير احوالها او لا يجوز فان جاز فكيف قطعتم بان
النقصان الحاصل في القوة النظرية غير محصور وان لم يجز فكيف قطعتم بان العذاب
الحاصل بسبب الاخلاق الردية منقطع وان ادعيتم ان احوالها التي لها بحسب القوة
النظرية لا تتغير واحوالها التي لها بحسب القوة العملية يمكن ان تتغير فلم قلتم ذلك
وما الدلالة التي دلت على هذا الفرق تنبيه اعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى
الى اخره التفسير لما بين في الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية
على وجهين احدهما النفس الموصوفة بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب
العظيم لان حصول تلك العقائد في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى
اكتساب الكمالات العقلية فالشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل و
التمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها
الى ما لا يتمكن من تحصيلها وللقائل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على

تتمكن من تحصيله

قسمين احدهما ان يكون عالما بعدم وجدانه والثاني الجاهل بذلك اما الاول فانه
يكون في عذاب وتعب وعناء والثاني لا يكون في عذاب فان اصحاب المذاهب كلهم فرحون
بمذاهبهم وعقايدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم
لها لا جرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب فواتها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس
ذوات العقايد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات حقة صحيحة اذا فارقت ابدانها
اما ان يزول عنها اعتقاد ان عقايدهم حقة او لا يزول فان زال فقد تبدلت تلك
الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في ساير الصور الباطلة تبدلها
بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم
وان لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ظفرت بالكمال فلا تكون متاذية ولا معذبة
على ما قررنا ه واما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة — الاعتقادات ظ
فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولكن لم يذكر
كيفيات احوالها في السعادة والشقاوة المسلك السادس في اقسام السعداء اربعة
فصول تنبيه العارفون المتنزهون الى اخره التفسير المراد بالعارفين المتكملون
في القوة النظرية وبالمتنزهين المحترزين عن العلائق الجسمانية فالنفوس اذا
كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال
بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكملت لذاتها وسعاداتها على ما مر بيانه فيما
قبل تنبيه ولبعض هذه اللذات مفقود الى اخره التفسير البهجة الحاصلة للنفوس
السعيدة المتنزهة غير مخصوصة بما بعد موت البدن بل هي حاصلة ايضا
قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون عند صفاء
اذهانهم عما سوى الله وعند استغراقها في معرفة الله من هذه اللذات ما لا
يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها تنبيه والنفوس السليمة
التي هي على الفطرة الى اخره فاعلم ان هذا الفصل غني عن الشرح تنبيه التفسير واما
البله فانهم اذا ما تنزهوا خلصوا من البدن الى اخره التفسير لما تكلم في احوال النفوس
الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في احوال النفوس الخالية
عن العلوم والاخلاق فاعلم ان كثيرا من المتقدمين منهم الاسكندر ذهبوا الى
انها

انها تفنى لكن الدلالة المانعة من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس
دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز
ان تبقى بعد موت البدن معطلة بلا بدن وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم
على انه لا معطل في الطبيعة ثم ان من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من
الاجسام السماوية وتتخذها آلات لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك
ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق
بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة
عليه لك من وجهين الاول هو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على
ان العلة الموجبة لها جوهر مفارق للحق واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها
عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذلك الا حدوث المزاج القابل
لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان النفس الناطقة
عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب
ان تحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن
نفسان وذلك محال وظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا
الثاني وهو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها
كلما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن اخر وتبقى فيما بين البدنين خالية
عن التعلق والاول يلزمه محالان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن
اخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان يوجد ابدان كثيرة على عدد
النفوس والا لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة
خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان الفساد العام كالطوفان
وغيرها يعلم به ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو
بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة
ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى
في الملخص المسلك السابع في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة فصلان
اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته الى اخره التفسير مراتب الموجودات المجردة

حسنى فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود بذاته
وهو مبتهج لذاته بذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضى حب ذلك الكامل
وعشقه ولما كان هو تع اكمل الموجودات فادراكه لكمال نفسه اقوى الادراكات
وجب ان يكون حبه تع لذاته كاملا وهو المراد من قول الحكما انه عاشق ومعشوق
وللقائل ان يقول تدعون ان حب الشئ للشئ هو نفس ادراكه له او تعترفون بكونه مغايرا
له لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل
فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه
وان كان الثانى فنقول ان ادراكه تع لكمال نفسه مخالف لادراك غيره لسائر
الكمالات والمخالفات لا يجب اشتراكها فى الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا
للاشيا الحاصلة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تع لذاته يوجب
كونه تع محبا لذاته فهذا ما فى هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه وتع مبتهج
بذاته وكل من عرفه لا بد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه لكماله
اتم كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملئكة به على قدر ادراكهم
فى العلم به تع وكذا القول فى النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول
المجردة وهى مبتهجة بالبارى تع وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الحاصلة
المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة فى محبة الله تع على ما سياتى من
تفصيل درجاتها فى المعرفة فى النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية
المترددة بين جهتى الربوبية والسفالة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة
فى محبة العلائق الجسمانية فاعلم انه فرق بين العشق والشوق فالعشق
هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل
الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من تخيل معشوقه فذلك
المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال
يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هناك
لذات والام متعاقبة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها
اتم والابتهاج بها اشد واذا عرفت ذلك فالشوق على واجب الوجود وعلى

العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية تنبيه واذا نظرت فى
الامور وتاملتها الى الجزء الثانى ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على
ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته
وتلك الصورة تقتضى حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع لم فهذا هو المعنى
بالشوق وهذا بحث خطابى وللشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعها فلا فائدة
فى اطنابنا فيه والله الموفق النمط التاسع فى مقامات العارفين قال رضى الله عنه
هذا الباب اجل ما فى هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه
من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام ا فى كليات هذا الباب
ب فى كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها ج فى شرح احوالهم الاول فى
كليات هذا الباب جمع مسائل الاولى فى بيان فضيلة العارفين على الاجمال
فصل واحد تنبيه ان للعارفين مقامات الثغر ودرجات يخصون بها فى حياتهم
الدنيا دون غيرهم الى الجزء الثغر الحليات المحققة وفضائلات نوبوا ذا جملهم وقد
عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين وعلو
درجتهم فى الحيوة الدنيا فضلا عن الاخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم
مختصون بها دون غيرهم فى الحيوة الدنيا فكانهم عند كونهم فى جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها لان نفوسهم لقوتها وكمالها صارت كالمجردة المفارقة
الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية قال ولهم امور خفية
فيهم والمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم
وهى الاثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات وهذه
الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها وعن نقصها عليك الى
نحن نذكر لك تلك الاحوال فى هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما قرعا الى الجزء
فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التى يتمكن العقل وحده
من الاهتدا اليها والوصول الى معرفتها كالاحاجى فان المذكور منها صفات
يكون مجموعها مختصا بشئ واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الوهم
فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان

كان ذلك صعبا وامضا فلبست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعلومة
ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظتان وضعهما الشيخ من عند
نفسه لبعض الامور وما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه
الا ترى من وضع لفظتي السواد والبياض مثلا للسما والارض استحال الوقوف على
غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا
ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت ظلم وانه يجرى مجرى التكليف بعلم الغيب
ثم اجودها قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال لآدم
يا ادم نفسك الناطقة ولك الجنة درجات سعاداتك والذى قيل ان ادم لما تناول
البر اخرج من الجنة فالمراد ان النفس الناطقة لما التفتت الى الهوى الشهوانية
انحطت من درجاتها العلية وصارت محرومة من السعادات النفسانية
اللائقة بها فهذا التفسير فيه مناسبة ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين
وبالجملة فهذا حل لا يتعلق به شئ من الاغراض العلمية البتة وبالله التوفيق المسئلة
الثانية في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف فصل واحد تنبيه المعرض
عن متاع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد الى آخره التفسير للسعداء احوال
ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله تعالى وهو الزهد واوسطها الذهاب الى
الله تعالى وهو العبادة واخرها الوصول الى الله تعالى وهو المعرفة هذا هو التحقيق
ويتبين عند ذلك ان المراتب تزداد على هذه الثلثة واما في العرف فالزاهد
هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من
القيام والعارف هو المستغرق في محبة الله تعالى ومعرفته المسئلة الثالثة في غرض
العارف وغيره من الزهد والعبادة فصل واحد تنبيه الزهد عند غير العارف
معاملة ما الى آخره التفسير الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من
الزهد والعبادة وبيان غرض العارف منهما اما الزهد فمطلوب غير العارف
منه ان يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو ترك التفات
القلب الى ما سوى الله تعالى ليمنعه عن الاستغراق في محبة الله والعارف يحاول
قطع الالتفات الى ما سوى الله تعالى دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له

مطلوبان

مطلوبان احدهما اشرف من الآخر كان كل واحد منهما مانعا عن الآخر فحينئذ
لا محالة ترجيح الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله تعالى وبما سواه متضادان
والاشتغال به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند العارف
تنزه عما سوى ما يشغل به عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه
مشغولا بما سوى الله تعالى واما قوله وتكبر على كل شئ غير الحق معناه الاشارة
الى درجة اعلى من الاولى وهي صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله تعالى مستحقرا
له لا من حيث انه من مخلوقات الله تعالى فانه محض السفه والجهل بل من حيث انه
هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاجر في الدار الآخرة وغرض
العارف منها ان تصير القوى الجسمانية مرتاضة متابعة للامر الذي هو مطلوب
النفس وهو الاستغراق في الله حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها حينئذ
لا تكون عائقة لها عن افعالها ولا مانعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها
والحاصل ان الزاهد والعابد الغير العارف يشتركان في ان مطلوبهما من الزهد والعبادة
تحصيل اللذات في الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات في الدنيا والعابد
يطلبها بفعل المشاق وتحملها في الدنيا والاول يسمى مبايعة والثاني يسمى اجارة
المسئلة الرابعة في انه لا بد من وجود النبي عليه السلام لما لم يكن الانسان بحيث يستقل
وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعاوقة تجريان
بينهما الى آخره التفسير لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولا
ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول في هذا الفصل اقامة
الدلالة على وجود العارف فهي الدلالة التي يحتج بها الفلاسفة على انه لا بد
من وجود النبي لانه لما كان اجل البشر العارفون وكان النبي اجل العارفين
وسيدهم لا جرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي عليه السلام دالة على وجود العارف
واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص
كثيرة منه في موضع واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة
ولن تكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لا بد
وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرائع

من عند الله تعالى ثم لا بد وان تكون شريعة مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات
خمس اما الاولى وهى ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيها ظاهر
لان غذا الانسان وملبسه ومسكنه صناعى لا طبيعى والشخص الواحد لا يمكنه
القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذلك
وذلك يهيئ آلات الزراعة للاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا
قيل الانسان مدنى بالطبع واما الثانية وهى ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة
ضابطة لان كل واحد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه لان الخير
مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضى فواتها عن الاخر و
ذلك يقتضى وقوع العداوة فى قلب ذلك الاخر وظاهر ان الاجتماع سبب لحصول
الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لتادى الامر الى اثارة
الفتن العظيمة واما الثالثة وهى انه لا بد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه
لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت
تلك الشريعة واما الرابعة فهى وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل
على كونه آتيا بتلك الشرائع من عند الله تعالى فظاهر ايضا والا لم يكن قول
قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق
الله تعالى اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجود اله مثبت معاقب وجب تحصيل
العلم بهذه الاشيا لان عمدة امر الشارع فى مصالح العالم لما كان هو الترغيب فى
الثواب والترهيب من العقاب فيجب العلم اولا باله مثيب ومعاقب واما
الخامسة وهى وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالاله
ضروريا فى حصول مصلحة العالم فلا بد من تجديد تذكرهم تلك المعرفة وما ذاك
الا العبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب فى الحكمة
ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكر بالتكرير فانه اذا اوجب الصلوة
فى اليوم والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلى تذكر المعبود خمس مرات وذلك
التكرير سبب لاستحكام التذكر وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل
الذى هو سبب بقاء نوع النوع الانسانى فهذه فائدة العبادات فى الدنيا
واما

واما منافعها فى الاخرة فالثواب الجزيل واما فائدة العارفين المولين وجوههم
شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهى التى ذكرنا فى الفصل السالف ولما
قرر الشيخ هذه المعانى قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة
ما فى هذه العبادات من بقا نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من
الاجر الجزيل فى الاخرة ومتى وقفت على هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى
بالمخلوقات ونهاية حكمته فتجد تجلى الله من افق الجلال الالهى ما تبهرك عجائبه
واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفائدة فى هذه الشرائع عرفت
انه لا بد لك من ان تقيم عليها غيرك وان تكون مستقيما فيها ولقائل ان يقول ما
المعنى بقولكم لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به انه
يجب به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على
الله تعالى تكوينه وايجاده كما يقول المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى لو لم
يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود النبى
لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى
عالما بهذا الشخص فهذا ايضا باطل لانا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم
وجب حصوله فى هذا العالم لان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخلال والفضائل
لكان اصلح ان يكون على ما هم عليه الان مع ذلك لم يوجد اصلا فاذا كان كذلك
جاز ان يقال وجود النبى اصلح من عدمه مع انه لا يوجد وان عنى به معنى رابعا فلا
بد من بيانه حتى يمكننا النظر فيه واما قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات
تدل على انه جاء بتلك الشرائع من عند الله تعالى فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة
لان الشيخ بين فى النمط العاشر ان السبب فى تمكن الرسول من المعجزات خواص
نفسه لقوة اجلها يتمكن من تلك المعجزات وسلم ان تلك القوة قد تحصل لنفس
الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا ان
الرسول يدعو الى الخير والساحر الى الشر والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل
واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبى وبين غيره من غير حاجة
الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام

تصديق الله تعالى وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه
فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم
لان حاصل القول عندهم في عقاب المعاصي ان النفوس التي اشتد ميلها الى الدنيا
وعلايقها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انها لا اتصال لها بها فتقع في العذاب
فاما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسي ذلك وعقد عزيمات
على هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد
فرضنا نفسه خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لا ينتظم على اصول الفلاسفة
واعلم ان الشيخ في وضع امثال هذه الكلمات في السنة الفلاسفة انهم كرهوا
التصريح بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبيه بالمسلمين في اطلاق
هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم وبالله التوفيق
المسئلة الخامسة في ان العارف يريد الله لا لغيره فصل **التنبيه** **اشارة** العارف يريد
الحق الاول **التفسير** لما ذكر في العبادات من المنافع شرع ههنا في بيان ان العارف
لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم انه يريد الله لذاته لا لغرض سواه ومن الناس من
احال القول بذلك وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة
تقتضي ترجيح احد الطرفين طرف المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات
فاذا قلنا العارف يريد الله فمعناه انه يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر
الى وجهه الكريم او ثوابه والخلاص من عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء
لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ برهن في اول النمط السادس على ان كل مراد فلابد
وان يكون حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول
حصول تلك الاولوية ويبنى على هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة
فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله لم يكن المراد الاول هناك ذات
الله تعالى بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد اولا الا ذلك الاستكمال
واما المتالهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان
يصح ان يريد الله تعالى لذاته لا لشيء سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته
فكلما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكلما كان الحب اشد

كان

كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما عداه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان
يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور
الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا فاذا
كان كذلك ففي تلك الحالة حب سالكها بالله تعالى غير حاصل الا ان حب الشيء
منوط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى
استحال ان يكون محبا لشيء سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور
التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما
قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن حب كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون من
ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن ولا بالحقيقة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة
على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشيء غيره فالقول بانه لا
يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا تلخيص الكلام في قول العارف
يريد الحق الاول لا لشيء سواه واما قوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه فاعلم انه يحتمل
وجهين فانا اذا قلنا الحق الاول يستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تأكيدا
لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا
يصح ذلك كان هذه القضية بيانا لقوم اخرين ويصير كانه قال العارفين منهم
من يريد الله تعالى لله تعالى فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم اخرون
وهم الذين يطلبون معرفته تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة فاما قوله وتعبده
له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في
ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم في ذلك على ثلث طبقات فالطبقة
الاولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشيء اخر والطبقة الثانية وهي
التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا
للعبادة والطبقة الثالثة وهي اخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتستكمل
نفوسهم بالانتساب اليه الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان
المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك الانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم
صفة من صفاتهم واما الاوليان فمطلوب احدهما ذاته تعالى ومطلوب الاخر صفة

من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولهذا ورد في الاخبار انه عليه السلام لما عرج
به وصل الى موضع الى من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله
اليه وقال لم اشرفك فقال عليه السلام ليعلمان قرر في بان تنسبني الى نفسك فنزل
سبحان الذي اسرى بعبده ولما قولي لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب
فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيما المطلوب الى الحق فالمراد بشأن الغرض
من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود
بالمعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا داخلا
في الغرض لا بالذات بل بالعرض وقولي مع ذلك انه لا غرض له في ذلك العفو اشارة
المستغرق بوسط الحق مرحوم من وجه الى الحق الفقير المحتاج الناقص ونرجو
على عجزه في ذي التربة محتاج اليه اي ناقص اليه الا عن الشي لعدول
عنه اعلق الرجال اظفار في اشياء نشبها فيه حول الله الذي اعطاه ومكنه
طمح بهم الى النجار تقع وكل موضع حام العقب البطن المذبذب لذكر
سحون الاوح به طرقها واما المعاني فظاهر غنيه عن التفسير القسم الثاني
في الرياضة وفي كيفيتها احد عشر فصلا اشارة اول درجات حركات العارفين
ما يسمونه هم الارادة الى الحق الفقير اعتقده اي احبه ثم تقول اذا حصل الاعتقاد
فان السعادة بالاعراض عما سوى الله تعالى والاقبال على الله تعالى سواء حصل هذا
الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى
الله تعالى والتوجه الى الله تعالى فما دام الشخص كذلك سمي مريدا والتحقيق في هذا
الباب ان نظام هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها الذين مارسوا العلوم
الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة
والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم
حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها النفوس الى ما يناسب
فطرتها وغريزة جوهرها الى الجانب من غير ان يتعلموا علما او يمارسوا
بحثا ونظرا حتى انهم في حال ساذجيتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات
اما في سماع او فكر قليلا استولى الوجد عليهم واشتد الحنين منهم وغشيتهم من

الاحوال

الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها
وثالثها النفوس الموصوفة بالصفتين جميعا اعني التي تكون بالاصل فطرتها
جبلت على الحنين الى جناب القدس ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم
الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الصفتين الا انها
لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة الابدية وملاك النجاة
الانسانية منوطة بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبي
هذه الطريقة لا مزيد عليها والرياضة اللائقة بكل واحد منها غير اللائقة
بالاخرى ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة
الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من توصل اليها وصل اليها على
ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمقدمة الثانية
انا بينا في سائر كتبنا ان ما قامت دلالة الهية على اتحاد النفوس البشرية
في النوع بل الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس
مستعدا استعدادا تاما لهذا المطلوب وربما لم يكن مستعدا له البتة وبين طرفي
الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت هذا فنقول
اما القسمان الاولان اعني التي حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتي حصل
الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للاخر فلا جرم يحتاج
كل واحد منهما الاخر في الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاولى
في الاكثر العزلة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل ان يكون
له من يجذبه عن الضلالات بعد ولا مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة
الاصلية اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن
سواء السبيل ولا يقع في المتالف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم
اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية
من صاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فقوة النظر يعينه عليه واما انه
اقل كيفية فلان القوى النفسانية تتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة
اكثر كان توزع القوى الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف لما عرفت

ان الجز الاكبر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر في جانب الفطرة
بالضد من ذلك واما القسم الثالث وهو النفس المتهيجة للقوة الفطرية والمعارف
الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في ان الرياضة القلبية يجب ان
تكون زايدة في الكم والكيف على رياضتها البدنية لان المقصود من الرياضات
البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال
بالوسيلة عبثا بل ربما كان عايقا لكن لا بد من المحافظة على وظايف الفرايض
لئلا تعود النفس الكسل فيجر عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة
القلبية واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس
لا ينبغي ان تشتغل اولا الا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي تشتمل على نتايجها كتب
الاخلاق حتى اذا تمرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة
استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت تلك اللذة انجذبت
اليها واقبلت بالكلية عليها اشارة ثم ان المحتاج الى الرياضة الى جميع
التفسير الامور المحتاج اليها لتكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة
ومنها مكتسبة والاولى من الامور اولها ان تكون نفسه مستعدة لهذا الحد
ملايمة له اذ لو لم تكن كذلك لما نجحت الرياضة فيه اصلا لان تاثير الرياضة
ليس الا في ازالة العوايق ورفع الحجب والاستار وزوال العايق لا يكفي في حصول
المطلوب بل لا بد معه من القابل المستعد فاذا لم تكن النفس مستعدة لم تكن
الرياضة سعادة اصلا لكنها تفيد لسعادة لان العلايق البدنية متى قلت
وضعفت لم تتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان
المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق يحي مسالك اما المحقق فلانه لو
كان من المشهورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوة حتى جعلوا
اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين
الهالكين فاذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اهوج وكيف استوى
الظل والعود اعوج واما المحقق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاغ عن

الجادة

الجادة والحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد
كانت فساد حاله المتعدي به اتم واما السالك فلانه الوصول قادح بالجذب
على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين والاخرى بالسلوك
والاول لا يصلح لان يقتدى به لانه مثل من وجد كنزا فحصل غنيا فانه وان كان ذا
مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لتعلم كيفية
الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لانه من سلك الطريق وعرف
مراحلها ومنازلها ومطالعها واطلع على مغاربها ومطابقها امكنه ارشاد
الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث
ان لا يتفق له من الرفقاء الخلطاء الاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفر عن
الدنيا ويرغبه في الاخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما
البدنية فالقول الضابط فيها على سبيل الاجمال فهو ان تنهى النفس عن الهوى فان
الجنة هي الماوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لا بد له من ترك الفضول
واصلاح الضروريات اما الفضول فنحو الاستكثار من المستلذات سواء كان
المشتهى مالا او جاها او صيتا او استعلاء على الغير او استكبارا عن العلوم التي لا
تكون مقربة الى الله وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية
غايبة وايضا فهذه اللذات مالوفة واللذة العقلية غير مالوفة والانقطاع
عن اللذة الحاضرة المالوفة صعب في الغاية الغير المالوفة لا شك انه مشكل
جدا واما الضروريات فهي المحسوسات واولها المذوقات والاستمرار على
ان البطنة تذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دال عليه
ايضا لان كثرة المزاولة سبب لحصول الملكات واشتغال النفس بتدبير الغذاء من
الخارج والداخل شاغل عايق لها عن الانصباب الى الجانب الاخر
اما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب
تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع من المقصود فاذن
لا بد من اصلاح امر الغذاء وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية
فلئلا يشغلها اشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما كثير الكيفية

فليعد اليه تفويتها الخلل الحاصل من تعلمه كيتها ويجب ان يكون اشداده للاعضا
الرييسه شديدا جلا فانه مادامت هذه الاعضا باقيه على كمال حالها لم
يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضا وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان
على قسمين مشرقه كالخضر الناصعه والحمر الصافيه والصفر الفاقع
والبياض اليقق ومظلمه كالسواد والكحليه والعوديه وغيرها والنظر
الى الالوان المشرقه يمد الروح ويفرح القلب لما ان النور محبوب الروح
ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمه يكدر الروح ويعمي القلب فلذلك
يجب ان تكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبه لتقوم
ليكون النظر اليها متداركا لما حصل بتاملها من الخلل بسبب شدة الرياضه
ثم ان تلك الالوان المشرقه لا ينبغي ان تكون نفوسا دقيقه مختلطه لان .
النفس تشتغل بتاملها فتزيدها كلالا ولذلك منع الاطبا من نظر المبرسمي
الى النقوش ولمثل هذه العله كلما كان اللون اقرب الى البساطه والصفا
كان اولى وهو البياض اليقق ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله
عليه السلام البيض واعلم ان الاجسام المبصره على قسمين منها ما النظر اليه
يشوق صاحبه الى معرفه الله تعالى مع الامان من الشهوه اما الاول
فكالنظر الى السما والارض والجبال والبحار والمعلوم فان الانسان اذا
تامل فيها واعتبر وفاق حكمه الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفه
لا ساحل له ويكون هو في هذه الحاله آمنا من ثوران الشهوه وغوائل
النفس الاماره واما الثاني فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور
والولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفه حكمه الله تعالى لكن لا مع
الامان عن غوائل النفس بل الاكثر ثوران الشهوه وانتعاش الطبيعه
عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبه في تحصيلها وفيه ذلك
قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل
كيف خلقت والى السما كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف
سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشيا مع الامن عن غوائل

الهو

الشهوه وانفيا فالاستقرا دال على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما
والمكث في تلك الجبال والمواضع الخاليه يورث الرقه والتفكر في امر المعاد
والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لا تشاهدوا
الملوك ومجالسه الاغنيا واما المسموعات فهي اما الالحان المتناسبه او
غيرها والاول هو السماع والاستقرا دال على انه كلما كان القلب مائلا الى
شي فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره
لا سيما اذا كانت الالحان مقرونه بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق
اذا سمع شعرا لائقا باحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين
ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد في تقليل
الكلام وفي تقليل استماع الا فيما يناسب غرضه اما القليل من الكلام فهو
شاق وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها ما تكون
شاقه لا يمكن مزاولتها الا بتجشم المونه والتكلف فيكون ذلك صارفا
للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعاليه ومنها ما لا يكون كذلك وهو
الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على اعتياده مع في الماخذ الضار دون غيره واذا
كان الامر كذلك كانت الداعيه اصلا الفطره متوفره على الكلام والصارف
المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه والحاله هذه شديدا اللهم الا عند
اعتبار العقل بما فيه من المضار والضابط في ذلك ان شعب الكلام كثيره
فلو مكنا النفس منه بقيت مشغولا بما فيه من التشعب للشعب بحيث
لا تفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدر خلوه عن جميع الافات الدينيه والنفسانيه
مع ان الامر ما بعد منه كما روي ان ابا بكر بن ابي قحافه كان ينضنض
لسانه ويقول هذا الذي اوردني الموارد واما القليل من الاستماع فلان
النفوس جبلت على حب الكمال المطلق وبسبه على حب المحاكاه لئلا ينحط
مرتبته في شي عن مرتبه غيره فاذا سمع الانسان بالغير حالا كاملا وصفا
مطلوبا اما في الدين او في الدنيا توفرت دواعيه على تحصيلها حتى انه ربما
بلغ الامر في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان

يتشبه بالزهاد في غاية التجرد والانقطاع عن الدنيا ويتشبه بالملوك و الاغنيا في كثرة الخول والخدم والاستعلا على اهل الدنيا وكل هذه الافات بسبب المشاهد والسماع فاما اذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الافات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والاخرة فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحرا واسعة وهوا بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهوا اقوى الاسباب الستة على تغيير كيفية البدن وايضا فلو استعان بشي من الطيب كان جيدا لانه غذا للاعضا الرئيسة عندها امدادا بينا ولذلك كان صلوات الله عليه شديد الحب للطيب واما الملبوسات فمن جملتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزوج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لانه بتقدير ان لا يحصل شي من هذه الافات التي هي قوية الافات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذا لها اليها اصعب من قهرها حال منع الغذا عنها واما الملبوسات فيجب ان لا يزاد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان يكون نظيفة لموافقة الشرع وتقويم الطبع على ما يشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في امور ثلثة الاول تنحية ما دون الحق عن سنن الايثار ويعني عليه الزهد الحقيقي واما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والاخرة ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه ان تركه بالظاهر وكان القلب معه مايلا اليه لم ينتفع به لان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم ولاجل ذلك لا بد وان يقتنع من المريد في مبدا الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقديم الزهد الظاهري فلو منعنا من الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري اولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الريا قنطرة الاخلاص

والثاني

والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد بالنفس الامارة قوى الحس و الشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولا بد ههنا من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روي عن النبي صلعم انه قال ما من مولود يولد من بني ادم الا ويولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يا رسول الله كذلك فقال عليه السلام انا كذلك الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم اي فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله اعانني عليه حتى اسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلا اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها المحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا تكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستيلا للحس و الشهوة والغضب سعاهما والا فانما يعينان للعقل منصرفين للامور المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الغضب كان عملهما في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة م والا الجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الاخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال الكل واحد منهما يعين الاخر حتى يصلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان تنجذب قوى التخيل والتوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي

واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثه اولها العباده المشفوعه بالفكر
اما العباده فلان النفس في الحال رياضه قليله الالتفات الى الجانب الاعلى فلا
بد من سبب مذكور وما ذلك الا العباده كما مر تقريره واما كونها مشفوعه بالفكر فلانه
لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتاتى الا بالفكر لا جرم
وجب كون العباده مشفوعه بالفكر وثانيها الالحان وقد تقدم تعريف نفس الكلام
الواعظ من قائل زكي بعبارات بليغه ونغم رخيمه وسمت رشيد واعلم ان الكلام
الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعه الباقيه فهي كالامور الخارجه للتتمه
ولا بد من شرحها اما كون القائل زكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن
لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوه النفسانيه على اصلاح
مع شرح قربها اليه فلان لا يقوى على اصلاح بدن اخر كان اولى واما
كون العبارات بليغه فيجب تقديم تفسير البلاغه وهي في الاصل عبارات عن بلوغ
الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولا بد مع ذلك من قيد اخر لتنتفع به في مطلوبنا
هذا بيانه وهو ان دلاله اللفظ كما عرفناه اما بالمطابقه او بالتضمن او بالالتزام
وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحه لا تحصل الا من دلاله الالتزام فاما عرفت
بالنفس لكونها جوهر الملكه صلوات الله عليهم مستعليه على جميع الاجسام ولا
يحصل لها غير ملتفته اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى
وتفكرت في عظمته ولاح لها شيء من مبادي جلال الله وكبريائه فانها هنالك تقلق
وتتهيج كما قال الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وهذا مشعر بالحصر من لغه
العرب واذا عرفت ذلك فنقول اذا عبر الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته من صفه
من الصفات بعبارات داله عليها بطريق الالتزام دلاله غير موصله الى كنه
المعنى بتمامه بل دلاله مكشوفه من وجه ومبهمه من وجه اخر فبالقدر الذي
حصل من الادراك تحصل اللذه والاستعظام وبالقدر الذي لم يصل اليه ولم
يحط به بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانيه بسبب الوصول و
الام نفسانيه بسبب الشوق الى ما لم يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات و
الالام يكون الشعور بها اتم ولاختلاطها يحس بها كالحال الواحد الممتزج من

من الالام واللذه فيحصل هناك حاله طيبه شبيهه بالدغدغه مزعجه مطربه
مع نوع من الاستعظام والحيره والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في اعلى
طبقات الفصاحه ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فانا
لو قلنا ان ما فيه من الفصاحه لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي
والمطابقه في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك شيئا قليلا والحدس السليم والذوق
المستقيم شاهدان بان الروعه التي نجدها منها اكبر كثيرا مما تقتضيه هذا القدر
ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرنا فان لفظه قيل فعل لم يسم فاعله مع
ان المدبر هو سبحانه وتعالى وذلك مشعر بانه سبحانه وتعالى في العظمه والكبرياء بحيث
متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه تعالى لكون ما عداه
بالنسبه اليه كالمعدوم فهذه الكلمه مشعره بالعظمه من هذا الوجه وان لم يكن
فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله تعالى يا ارض ابلعي ماءك لذهب اكثر
تلك الروعه والفخامه وكذلك قوله يا ارض ويا سماء مشعر بتفرده سبحانه وتعالى
على هذه الاجسام العظيمه الجليله من نفاذ امره فيها كان بالفاظ اجدر فهذا
مشعر بنوع اخر من العظمه على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفسير
وقلنا انه تعالى قطع ماده المطر من السماء وجعل الارض نا شفه للماء لم يبق شيء
من تلك الروعه فاما قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين
فهو وان كان في غايه الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق الفاضله لكن لكونها
متناوله لاحوال النفس لا للامور الالهيه لم يكن فيها من الروعه كما في الايه الاولى
فظهر مما ذكرناه انه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس
الفاضله واما كون النغمه رخيمه فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق
انما يجب ان يكون كذلك لئلا يقرع الدماغ بقوته ولئلا تنفعل النفس به عن غيره لان
النفس حينئذ تشتغل بالمدركات القويه وتذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان
الملائم لكل نوع من الاعراض النفسانيه نوع مخصوص من الاصوات قال السيد
الامام الجرجاني وقد يسكن الغضب بنقرات ما لها هي على الطريقه التي تسمى برده
نو سلك وبرده نساورو ان الحزن والغم فيعالج بما يثير الغضب وينفر الرماد

فى الطريقه التى يسمى بوده تجبنى وا قول مما لا شك فيه ان الانسان يختلف اصوته
عند اختلاف حواسه الغضب والرضا والفرح ولا شك ايضا فى ان عند سماع
الاصوات المختلفه تختلف حال الانسان فى هذه الصفات واذا ثبت ذلك
فنقول للمريد مقامات مختلفه ودرجات متباينه فان كان فى مقام الخوف
اللدهو واردنا ازدياده فيه اسمعناه الالحان المحزنه وان اردنا نقله الى
الرجا اسمعناه الالحان المطربه وان اردنا تقويه نفسه حتى تصير متعليه
مستوليه اسمعناه الالحان المناسبه لذلك واما كون القائل على سمت بشيخ
فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون القائل زكيا ان الزكى اشاره الى
الزهد وهذا اشاره الى العباده السبب الثالث من اسباب الرياضه تلطيف
السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك القبله فانه كما ان الابصار
مسبوق بالاصغا فكذا الادراكات العقليه مسبوقه بتلطيف الذهن وتجريده
عن الغفلات وتحديق لقوه العاقله نحو المطلوب وهذه حاله يجدها العاقل
عند النظر والتفكر فانه كانه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه واذا
عرفت المراد من تلطيف السر فنقول انه يعين عليه امران فالاول الفكر اللطيف
اللطيف اما الفكر فلانه سفر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب واذا مارس
الانسان الفكر حصلت له ملكه التحديق واما التلطيف فلان الفكر قد يكون
شاقا شديدا كما فى حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما فى حق من كثرت ممارسته
له وذلك هو المتنفع والثانى العشق العفيف فان العاشق الذى هذا شانه
يكون متوصلا لاحوال معشوقه فى حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضائه
وسخطه فيكون توجه الذهن ابدا الى ستقرا احواله وتصفح اقواله فيحصل
له بذلك ملكه تلطيف السر وكذلك يحكى انه راى مجنون بنى عامر فى المنام فقيل
له ما فعل الله بك فقال جعلنى حجه على من يدعى محبته وهذا الغرضنا
من هذا الفصل **اشارات** ثم انه اذا بلغت به الاراده **التنبيه** عن كذا عرض
التحايل الثعالب والاسم الخلسه بالضم يقال الفرصه خلسه ومض البرق
اى لمع لمعانا خفيفا ولم يعترض فى نواحى الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل

الوجدان يظهر له انوار الهيه لذيذه كانها البرق فى سرعه اللمعان والاضعاف
تلك اللوامع مسماه عند اصحاب هذه الطريقه بالاوقات وكل وقت فانه محفوف
بوجدا اليه وهى فى الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو فى الزمان المتاخر
عنه لانه لما كان فى تلك اللذه ثم فارقها حصل منه حنين وانين بسبب الشوق
الى ما فات ثم ان هذه اللوامع فى مبدا الامر تكون قليله فاذا امعن فى الارتياض
كثرت **اشارات** ثم انه ليتوغل فى ذلك الى ان **التنبيه** الايغال السير السريع والامعان
يجب البعير اذا عطفت راسه بالزمام والانعاج عليه انعطفت والمعنى انه اذا
امعن فى الارتياض صار بحيث تحصل له تلك اللوامع فى غير وقت الارتياض و
يصير بحيث كلما لمح شيئا انعطف الى جناب القدس كما يحكى انه واحدا من السائرين
سمع رجلا ينشد ويقول الخيار عندم بحجبه فشهق شهقه وقال اذا كان الخيار
عند محبه فكيف حال الاشرار **اشارات** ولعله الى هذا الحد الى ان **التنبيه** استفزه
الخوف اى استخفه وفعد مستوفزا اى غير مطمئن والمعنى انه كان قبل ذلك بحيث
متى سنح شئ من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه صار بحيث يزول عنه
اضطرابه فان النفس اذا فاجاها امر عظيم اضطربت وتعلقت واما اذا الفت
ذلك الامر سكنت واطمانت والاستقرار يصحح ذلك **اشارات** ثم انه لتبلغ به الرياضه
مبلغا الى ان **التنبيه** الخطف الاستلاب والشهاب الشعله الساقطه من النار
اسف على ما فاته ويأسف اى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل
ذلك كالامر الاجنبى عنه فى حصولها لا بحسب مشيته ثم انها انقلبت مالوفه
بحيث تحصل بحسب مشيته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحزن واللهف
على ما فاته من تلك السعاده العظيمه **اشارات** ولعله الى هذا الحد الى ان **التنبيه**
ظعن اى سار والمعنى انه كان قبل ذلك بحيث لا تكون احواله البدنيه عند الفرح
كهى لا عند الرجوع واما الان فانه يزول ذلك التفاوت فيكون حال غيبته
الى الله كحال عدم غيبته فيما يرجع الى الحضور عند الخلق **اشارات** ولعله الى
هذا الحد الى ان **التنبيه** يقال نسى العقد فانتقض اى حلها وانحل والمعنى ظاهر
اشارات ثم انه ليتقدم الى ان **التنبيه** قال المحققون فى اصحاب هذه الطريقه لا

الله تعالى فاذا ترقوا قليلا قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا ما
رأينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى ما راوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض
منها كالدرجة الاولى من هذه الدرجات الاربع اشارة فاذا عبر الرياضة الى
النيل در ... والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية لجانب
القدس فتنتقش فيه النقوش المطهرة ابدا ولم يسبب تلك النقوش اللذات عقلية
ابدا ولكنه يكون في هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة
الكاملة اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس الى آخره التفسير هذا المقام
مقامات السلوك الى الله تعالى واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفنى عما
سوى الله تعالى بالكلية والتفاته اليه بالكلية وهنالك يتحقق الوصول وما لا اثر
القسم الثالث في احكام العارفين اشارة الالتفات الى ما تنزه عنه شغل الى آخره
التفسير اشتغال الواحد بتحصيل ما دون الحق عن ... الايثار اشتغال بغيره لان التنزه
عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير والقصد الى اعدامه وافنائه وكل ذلك
التفات الى ما سوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد بكون النفس الامارة مطيعة
للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واذا صار
عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الكمال بتكميل
هذه السعادة فهذا لان الفرح بكون النفس مسرورا بالقرب من الله تعالى فرح بغيره
فيكون المعشوق الاول لذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع
عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك الى الله تعالى فهو الخلاص المطلق
تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق الى آخره التفسير لقد وفق له في هذا الفصل
حتى جمع في هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله تعالى واعلم ان
السالكين الى الله تعالى لا بد اولا ان يتكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها
ولا يزالون في كلفة وتكلف مع ذلك الى ان يزول عن قلبهم جهاد الميل اليها
وهذا الدرجة الثانية الان تنتهي سعيهم وثمرة اجتهادهم الى ان ليس الا
محو ما سوى الله عن القلب ثم اذا اشتغلوا بالجهة الانسية بالله تعالى وابتهجوا بالنظر
الى جلال الله وجلاله تعالى تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدنيئة بقلوبهم وقلوبهم

وهذا

وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد الشوق بالانس الاعلى والكاس الاوفى
الى ان يصل الا لتلذذ عما سوى الله تعالى وتحقر عندهم في جنب تلك السعادات
العالية الرفيعة تلك اللذات التي كانت محترمة قبل ذلك فتصير مستحقرة مرفوضة وهذا
هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهي في لسان الفلاسفة درجات
الرياضات السلبية وفي لسان محققي الصوفية التخلي بنعوت الجلال واما
درجات الرياضات الايجابية المسماة عند المحققين بالتحلي في مدارج الكمال
وهي التخلق باخلاق الله تعالى بقدر الطاقة البشرية والطاقة الانسانية وذلك بان
يصير الانسان رؤوفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفق كلمة
العارفين على ان مقامات السالكين الى الله تعالى لا تخلو عن الفرق والجمع اما
الفرق فعما سوى الله تعالى واما الجمع فهو الى الله تعالى لان النفس ما دامت مشغولة
باكتساب صفات الجلال ونعوت الكمالات في الفرق بوجه ما لان نظره
متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية ~~امره فقال اروض نفسي~~ اكتسابها وذلك
مانع عن الاستغراق التام يحكى ان الحسين بن منصور لقي الخواص في البادية
وسأله عن امره فقال اروض نفسي في مقام التوكل فقال الحسين اذا افنيت عمرك
في التوكل فمتى تصل الى الله تعالى واما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف على
باب الاحد الصمد الحق بحيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله
ولا الى استغراقه في الله فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير اما
قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ
الاربعة دالة على المراتب الاربع التي لخصناها واما قوله ممعن في جمع هي صفات
الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه تنبيه
من آثر العرفان للعرفان الى آخره التفسير لما ادعى فيما تقدم ان التبجح بزينة
اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق ... اعاد هذا الكلام هنا في
معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله تعالى نفس تلك المعرفة فقد قال
بالثاني لانه لم يكن مطلوبا بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه المعروف
المعروف حتى انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لكان يطلب

المعرفة فهو قد خلص من لجة الوصول ووصل الى قعر التحقق وساحل النجاة
المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها فاعلم ان
المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله تع وهو متناه لانه عبارة عن العبور
على ما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا كان العبور عنه متناهيا
وسفر في الله تع وهو غير متناه لان نعوت جلال الله غير متناهية ولا
يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض والشيخ انما تكلم فيما تقدم من منازل
السفر الى الله تع ثم اشار ههنا على ان منازل السفر في الله تعالى ليست اقل
مما تقدم واما قوله لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة والسبب فيه
ان الالفاظ لم توضع الا للمعاني المقصودة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة
عند اهل اللغة فكيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلو امكنهم ذلك
لكان الانسان لا يخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا اذا
حصلت عنده تلك المتصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب
واذا كان كذلك امتنع وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان
كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد ان يصير من الواصلين الى العين دون
السامعين بالاثر **تنبيه** العارف هش بش بسام الى اخره **التفسير** رجل هش بش
اي طلق فقال الجميع سواسية مثل ثمانية اي اشباه والمعنى ان العارف
يكون متبسما مع كل احد اما كونه متبسما لانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم بدوام
العلم به فلا جرم العارف يكون ابدا مسرورا لا لاحوال العاجلة موجبة
للفرح والطرب واما عموم كونه متبسما فلانه لا ينظر الى ما سوى الله من حيث
انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله
والكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل ويحكى
ان شخصين من هذه الطائفة نبيا رباطين للمسافرين وجلسا هناك فتحدث
فسأل احدهما الاخر عن غرضه فقال بسطت شبكة لعلي اصطاد كركيا فقال
الاخر لكني لا اصطاد الا الكركي وهذا يدل على ان الاول كان بعد في مقام
التفرقة والصعود من الخلق الى الخالق والاخر في مقام الرضى والنزول من الخالق

الى

الى الخلق **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الى اخره **التفسير** الهمس الصوت
الخفي حفيف الفرس دوي جريه وكذا حفيف جناح الطير باج لبس الظهر
والمعنى ان العارف تارة لا يحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله
اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تع لان احساسه بغيره وان قل يشوشه
ويصده عن الغرض فيعده ثقلا شرعا علقه في ذلك الغرض يكون تعوقا عن كل
ما يصده ويقطعه واما الثاني فعند الوصول الى الله تع ثم للنفوس هناك مرتبتان
المرتبة الاولى ان تكون النفس في غاية القوة فتكون وافية بالجوانب واسعة
لها فلا يكون التفاتها الى الجانب السفلي مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوي
بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادي تقوى وتنشط وتحصل لها من القوة
ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى
واقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال وتتسع للجانبين والمرتبة
الثانية ان لا تتسع للجانبين لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها
من الاستغراق ما هو حجب لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال
الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس
والتحسس الى اخره **التفسير** في الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اي لا
يهمه تحسست عن الشيء اي تخبرت خبره جسست الاخبار وتحسستها اي تفحصت
عنها استهواه الشيطان اي استهامه حنق الشيء اي عظم غيره كلامنا التفسير
والمعنى ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند
مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولكن تعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر
بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف
بغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد كقوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
تنبيه العارف شجاع وكيف لا الى اخره **التفسير** هذا الفصل مشتمل على ذكر صفات
اربعة للعارفين اثنتان الاوليان منها اضافيتان والاخريان سلبيتان اما
الاضافيتان فالاولى كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها
وانما المانع منها خوف القتل لكن العارف بمعزل من تقية الموت والثانية كونه جوادا

وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها وانما المانع عنه حب المال والعارف متنزه
عن حب الباطل او كل شيء ما خلا الله تعالى باطل واما السلبيان فاحدهما كونه صفوحا
لان نفسه اقوى واشرف من ان تنفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل
الانفعال والثانية كونه نسيا للاحقاد وكيف لا والاستغراق التام في محبة الله
مزيل عن قلبه كل ما عداه تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف
الى الجزء التفسير قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير
ابرقته البعرا لطفته رجل تفل اي غير متطيب عقيلة كل شيء اكرمه ارتاد الهين
من النفيه الحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوي عنده
الجيد والردي من احواله العاجلة وذلك عندما يكون الخاطر بالاستحقاق
ما سوى الله تعالى وقد يكون بحيث يميل من كل شيء الى احسنه وذلك لان احراهما
ان الاحسن عناية الله تعالى به اتم وكلما كان كذلك كان عناية الانسان به يجب ان
تكون اتم لا من حيث انه هو بل من حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله تعالى
وربما ان العارف اذا استانس بالجمال العقلي الحقيقي ثم رجع الى عالم الحس فكل
ما كان اجمل كان الى تلك العقليات اقرب فكان محسوسا من هذا الوجه واعلم
ان هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف في عارف واحد بحسب وقتين
تنبيه والعارف ربما ذهل الى الجزء التفسير عن يقول ولما اخرج بخطيئة انه لا يصل
المكلف اشارة جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد الى الجزء التفسير اشتمل
الرجل القشف ما المقصود ان المتاهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث
التي تشتمل عليها هذا الفن ضحكة للمغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه
نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه لا لنقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطاليس
حيث قال من اراد ان يشرع في هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى هذا
اخر الكلام في هذا النمط والله الموفق النمط العاشر في اسرار الايات قال الغرض
الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور اربعة ا في سبب التمكن من ترك
الغذاء مدة مديدة ب في سبب التمكن من الافعال الشاقة ح في سبب التمكن من
الاخبار عن الغيوب د في سبب التمكن من التصرف في العناصر المسئلة الاولى في

سبب

سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة او بعيدة فصول اشارة اذا بلغك ان عارفا
امسك عن القوت الى الجزء التفسير القوت ام وزاد المنقوص قال صاحب الصحاح
يقال ما رزئت ماله اي ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص قوله فاسجح قال صاحب الصحاح
يقال اذا ملكت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان
يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه
فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات تنبيه تذكر
ان القوى الطبيعية الى الجزء التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة
دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحاد مدة مديدة من غير تناول
الغذاء فاذا عقل هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة
الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا تتفرغ لتحليل الرطوبات
الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية تشتغل الحرارة بتحليلها
لانا نقول تاثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تاثيرها في تحليل
الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في الجملة والحرارة
محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية
اولى بالحفظ والغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل
بالحرارة الغريزية اولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف
العذر المذكور تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات السانحة الى الجزء التفسير
لما فرغ عن دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الان في ذكر السبب على سبيل
الجملة بناء على الاصول المهذبة في النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت
هيئة اولا في النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت
هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في
ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية
بالكلية سببا لان تنزل منها الى القوى الطبيعية هيئات متناسبة لتلك الهيئة
فتجعلها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك
ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوقع سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال

القوى الطبيعية واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ههنا ان تكون كذلك بل هذا اولى
لان ههنا النفس متكلفة فلا استبعاد ان تقوى عند اشتغالها على حفظ المزاج
الاصلي عن التحلل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن الى آخره التفسير لما ذكر السبب الاجمالي
شرع الان في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة
اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة منجذبة خلفها سواء
احتاجت الى تلك الموافقة او لم تحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب
ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تتفرغ لافعالها
فلا جرم وقعت هذه الاحوال الطبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكره من
حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل في المرض الحار
حرارة غريبة محللة وهي غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوى الطبيعية والحال
هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك
يحصل وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار الحاد حركات كثيرة بدنية وهي
محللة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اعراض نفسانية مفسدة للاحوال
البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا راينا الجوع والقوة
والصحة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب للضعف فلان تبقى في العارف
محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل
ان يقول تاثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في النضج والتحليل اما ان يكون
بالاختيار او لا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان
وشبعه باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تاثير الحرارة في تحليل
الرطوبات لذاتها فمتى حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت
ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فنقول
قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة
الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل
الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد

والفرح

والفرح الشديد وكما يكون لسبب البحران فاذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون
استغراق نفوس عباد الله في محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحليل فاعلم
انه ليس الغرض من هذا المطلب ان نقطع بصحة هذه الاسباب بل ان نبطل
قطع المنكر بامتناعها وبما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب وبالله التوفيق اشارة
في سبيل التمكن من الافعال الشاقة فصل التفسير اذا بلغك ان عارفا اطاق
بقوته فعلا او تحريكا الى اخره هذا الفصل غني عن الشرح تنبيه قد يكون للانسان
وهو على اعتداله الى اخره التفسير المنة بالضم القوة المهنة بالكسر النشاط السلاطة
القهر القهر خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول نرى لكل واحد من الناس
مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة
حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له
ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما
كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل
والفرح المعتدل واذا راينا القدر الحاصل من القدرة عند الاعتدال مختلف
حاله بالشدة والضعف لاختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان تكون
المعارف حالة نفسانية تكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة
وهذا الكلام ههنا مثل ما يقولون في اثبات القوة القدسية وهو انا راينا
احوال الانسان مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق
الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما راينا في جانب النقصان ههنا
من لا يفهم الشيء الا قليلا فلا يستبعد لو وصل في طرف الكمال الى من يفهم
اكثر الاشياء في اسرع وقت فكذلك ههنا لما راينا القوى مختلفة بالشدة
والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى خارق العادة و
بالله التوفيق المسئلة الثالثة في سبب التمكن من الاخبار عن الغيب سبعة فصول
اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب الى اخره هذا الفصل غني
عن الشرح اشارة التجربة والقياس متطابقان الى اخره التفسير الغرض من هذا
الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات

فی النوم ممکنه فیجب ان تکون فی الیقظه ایضا ممکنه اما بیان المقدمه
الاولی فبالتجربه وبالتسامع اما التجربه فهو ان یتفق للانسان ان یری شیا
فی المنام ثم یقع اما صریح ذلک الرویا او تعبیره وذلک یدل علی ما قلناه واما
التسامع فهو ان من لم یتفق له ذلک فلا شک انه قد سمع بالتواتر حصول هذا
الامر لخلق عظیم من الموجودین فی الوقت والماضین واما بیان المقدمه الثانیه
فهو انه لما صح ذلک فی النوم لم یمکن القطع علی استحالته حال الیقظه بل لو
قدرنا ان الناس ما جربوا وقوع ذلک فی النوم لکان استبعادهم لحصول ذلک
المعنی حال النوم اشد من استبعادهم حال الیقظه وانه لو قیل لواحد ان جمعا
من الاذکیا مع کمال عقولهم وسلامه حواسهم وذکا فراستهم وقوه افکارهم و
انظارهم احتالوا بکل حیله لتحصیل معرفه بعض المغیبات فعجزوا وانه ان واحدا
منهم صار کالمیت وبطلت حرکته وادراکه عرف ذلک الغیب لقیل ان ذلک محال
ولاحتجوا علیه بان ما عجز عنه القوی الکامل فالناقص الضعیف اولی بالعجز
عنه ولکن وقوع هذا الامر بالکثره حال النوم ازال الاستبعاد والعناد
فثبت بما قررنا ان حصول معرفه المغیبات لما کان ممکنا حال النوم فبان
یکون ممکنا حال الیقظه اولی واعلم ان الاستدلال بصحه احدی الحالتین علی
القطع بصحه الحاله الاخری بل علی دفع استبعاد المنکر وحصول الرای
الاخلق والاحری تنبیه قد علمت مما سلف ان الجزئیات منقوشه فی عالم
العقل الی آخره التقریر لما ذکر سببها الاجمالی شرع الان فی ذکر سببه علی سبیل
التفصیل لکن بیان ذلک مبنی علی مقدمتین احدیهما ان العقول والنفوس السماویه
عالمه بالجزئیات اما العقول فعالمه بها علی وجه کلی واما النفوس فعلی وجه جزئی
وثانیهما ان النفوس الناطقه لا یمتنع علیها استفاده العلم بالجزئیات من
تلک العقول والنفوس والمقدمه الاولی هی التی یشتمل علیها هذا الفصل واعلم انا
قد دللنا علی ان العقول المجرده عالمه بجمیع الجزئیات علی وجه لان جمیع الجزئیات
منتهیه الیها فی سلسله الحاجه والعلم بالعله یوجب العلم بالمعلول ودللنا
ایضا علی ان للفلک نفسا هی هو جسمانیه وهی مدرکه للجزئیات ودللنا علی ان حوادث

هذا

هذا العالم مستنده الی الحرکات الفلکیه ودللنا علی ان العله القریبه لتلک الحرکات
هی النفس وعرفت ان العلم بالعله یوجب العلم بالمعلول فیلزم من مجموع هذه المقدمات
کون النفس الفلکیه عالمه بجمیع ما یحصل فی هذا العالم من الجزئیات وهذان
الاصلان قد مر تقریرهما لکنا اعدناهما للتذکیر ثم ههنا امر آخر وهو ان للفلک مع
العقل المفارق والنفس الجسمانیه سببا ثالثا وهو النفس الناطقه یعنی انه لیس بجسم
ولا جسمانی فی ذاته ولکن له علاقه مع الفلک وبسبب تلک العلاقه یستفید
کمالات متجدده کما ان النفس الناطقه التی لنا وان لم تکن جسما ولا جسمانیه لکن
لها تعلق ما بابداننا ولاجل ذلک تقدر علی اکتساب الکمالات العقلیه وقد سبق
تقریر هذا المعنی فی النمط الثالث والسادس وعلی هذا التقدیر ایضا فجمیع الجزئیات
التی تحدث فی هذا العالم معلومه للعقل المفارق والنفس الناطقه والنفس الجسمانیه
ولنرجع الی تفسیر ما قوله قد علمت فیما سلف ان الجزئیات منقوشه فی العالم
العقلی نقشا کلیا ای الجزئیات معلومه للعقول المفارقه علما کلیا واما قوله وقد
نبهت ان الاجسام السماویه لها قول فی العالم العنصری والمراد منه ان الافلاک
لها نفوس جسمانیه وادراکات جزئیه وارادات جزئیه صادره عن تلک الادراکات
الجزئیه علله لجمیع اللوازم الجزئیه الصادره عن حرکاتها الجزئیه فی هذا
العالم العنصری واما قوله ثم ان کان ما یلوح له ضرب من النظر مستورا وهو
کذا وکذا حقا صار للاجسام السماویه زیاده معنی فی ذلک وقوله مستورا انتصب علی
الحال ای ان کان ما یلوح له ضرب من النظر حال کونه مستورا الا علی الراسخین وهو
کذا وکذا کان حینئذ کذا وکذا واما قوله لنظاهر رای جزئی واخر کلی فاعلم ان
المراد بیان ما ادعاه من الفلک لو کانت له نفس ناطقه یحصل له زیاده معنی
وذلک انه اذا حصلت له نفس مدرکه للجزئیات ونفس اخری مدرکه للکلیات ویکون
هذه النفس الناطقه متغیره منتقله من معقول الی معقول کانت الحرکات الفلکیه
صادره عن مجموع رایین احدهما الرای الکلی الذی للنفس الناطقه والثانی الجزئی
الذی للنفس الفلکیه الجسمانیه فتکون تلک الحرکات حینئذ جاریه مجری الافعال الانسانیه
فان التی یکون مبداها العقل ثم التخیل اشرف من التی یکون مبداها مجرد التخیل

واما قوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على
هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد
ان الجزئيات التي في عالمنا معلومة للعقول على وجه كلي وللنفوس الجسمانية
على الوجه الجزئي الذي يحصل فيه الشعور بالوقت اي يعلم انه الان حاضر
او غير حاضر واما قوله والنقشان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات
معلومة للعقول والنفوس وكان ربما خطر بالاذهان ان النفوس لا تدرك
هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات
حاصل ابدا والشيخ رفع هذا الوهم بقوله والنقشان معا يعني ان علم العقول
بهذه الجزئيات كما انه حاصل ابدا فكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها عالمة
بهذه الجزئيات وهي عالمة بذواتها ابدا فهي عالمة بهذه الجزئيات ابدا فالعلمان
موجودان معا لا يتقدم احدهما على الاخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه
ان يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادي فاذا كانت
المبادي لجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم
حتى يدرك ما سيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب
اشارة ولنفسك ان تنتقش بذلك العالم الى اخره التفسير لما فرغ من المقدمة الاولى
شرع الان في تقرير المقدمة الثانية وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من
استفادة العلوم من تلك المبادي ثم بين هذه المقدمة في هذا الفصل
على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان
الاجمالي فهو ان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادي لتستفيد
العلوم منها واذا كان الاتصال بها ممكنا فاستفادة العلوم عند ذلك
الاتصال حاصلة كانت هذه الاستعدادات ممكنة فكان الاطلاع على
الغيب ممكنا تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة الى اخره التفسير
الان شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكين النفس الناطقة من الاتصال بعقول
الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام في ذلك يستدعي مقدمات نحن تلك المقدمات
ما ذكره في هذا الفصل وهو ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فان النفس

حال

حال اشتغالها بتدبير القوى الغضبية لا يمكنها الالتفات الى القوى الشهوانية
وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال
الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر
وايضا فاشتغال النفس بما هي مستبدة بريعها من اعانة سائر القوى على
افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوي صادر عن القوى الجسمانية
تركت النفس اشتغالها بافعالها التي لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة
تلك القوى على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت
الحواس الظاهرة اي ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا
في تخيل وتفكر ربما حضر عنده المبصر القوي والمسموع القوي ثم انه مع سلامة
الحس لا يشعر بشيء من ذلك تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تم
التفسير هذه مقدمة ثانية للمقصود وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك
فيما تقدم وبينا انه يحصل فيها صور الامور التي تحس بالحواس الخمس وان هذه
المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم تبق في الخارج
وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة و
اعلم ان للصور المرتسمة في الحس المشترك في الاحساس بها اربع درجات احديها
ان تصير مشاهدة من ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجية وثانيها
ان يبقى الاحساس بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها
بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس
في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول اما القطرة النازلة والنقطة المدارة
دال على الاقسام الثلاثة الاول واما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل اخر
اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين الى اخره التفسير لما كان الاستدلال
بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البتة
فكانت هذه المقدمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لا جرم افتقر
المذكور الى الاخرى وتقريرها ان المرضى والممرورين قد يشاهدون صورا محسوسة
مع انه لا يراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون موجودة او معدومة لا جائز ان

تكون معدومة لان العدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة
فاما ان تكون موجودة في الخارج اولا في الخارج والاول باطل والا لرآها
كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما ان تكون موجودة في
النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات
ولا ترتسم فيها صور الجسمانيات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية غير المبصرات وهي اما
القوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى لانه ربما شاهد ذلك بالليل
ولان البصر لا يدرك الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة
الباصرة وهي التي ادركت هذه الصورة فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قد يشاهد صورا
لا وجود لها في الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ما وردت عليه من الخارج
وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صور
مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة او ركبت القوة المتخيلة
صورا ثم ترتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم الصور المحسوسة
بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم تنتقل الى خزانة الخيال فكذلك لا باس بان تنتقل
الصور الموجودة في خزانة الخيال والصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان
الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة ولقائل ان يقول قد بينا فيما مضى
انكم اذا جوزتم في الشيء الواحد المبصر او المسموع ان لا يكون موجودا في الخارج كانت
السفسطة لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها محيص **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الا
شاغلان الخ **التفسير** لما بين ان الصور المرتسمة في التخيل قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير
مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل ان يقول لو جاز ان يكون
الامر كذلك لوجب ان تصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت
وحال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما
عائد الى القابل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس
الظاهرة لم يتسع لصور اخرى لان اللوح اذا امتلا من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش
فحينئذ يمتنع ان ترتسم فيه الصور المخزونة في الخيال ولقائل ان يقول الصغير اما ان يقبل
الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها او لا يقبلها فان كان الاول لم يلزم

من

من قبول الحس المشترك الصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور
الهابطة اليه من الخيال والمتخيلة وان كان الثاني استحال ان يكون محل الاشباح
العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره ولنرجع الى المقصود فنقول
واما المانع الثاني فهو عائد الى الفاعل فان العقل والوهم اذا استخدما القوة المفكرة و
صارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم تتفرغ لافعالها فلم تتمكن من تركيب الصور
وتخليقها وتشخيصها ومتى لم توجد تلك الصور استحال انحدارها الى الحس المشترك ولهذا
المعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور واما اذا زال احدهما وبقي الاخر فربما عجز عن
الضبط وحينئذ يستولي التخيل على الحس المشترك ويلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة
اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا الخ **التفسير** لما بين انه كيف ينبغي ان يكون
الامر حتى تصير الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض في النوم اراد
ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في النوم واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس
الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة عن افعالها وذلك اذا اشتغلت
النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء ولانا قد دللنا على ان النفس متى
اشتغلت باعمالها التي هي مستبدة بها شغلت سائر القوى عن الاشتغال باعمالها
فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم
الهضم وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس
انجذاب الى معونة الطبيعة حال اشتغال الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه
بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول ان عند النوم حصل الفاعل المحدث للاشباح
والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا
تتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فتكون القوة المتخيلة مشتغلة بنفسها متمكنة من التشبيح
والتلويح كيف شاءت وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال
عن النقوش الواردة عليه من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال
والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصور في المنام وصارت كالامور
المشاهدة **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض الخ **التفسير** واما في حال المرض
فالسبب في مشاهدة هذه الصور نحو اخر وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت

عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح
الحس المشترك تنبيه اذ كلما كانت النفس اقوى الى آخره التفسير المقصود من هذا الفصل
بيان امرين الاول النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ غيرها ادركته فيه ولم
تنتقل عنه الى ما يحاكيه اما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حفظ المدركات فربما
انتقلت من الشيء الى ما يحاكيه ويشاركه في بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكي الى ما
يحاكيه مرة اخرى ولا تزال تنتقل من الشيء الى ما يحاكيه الى ان تصل الى امر لا يناسب
المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة
وضعف النفس عن اصلاحها وتثقيفها والثاني ان النفس اذا قويت جدا لم يكن
اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها مما
هنالك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي
والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين عائقا لها من الالتفات
الى الجانب الآخر ثم ان هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان لحفظها
عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى تنبيه
واذا قلت الشواغل الحسية الى آخره التفسير لما فرغ من بيان المقدمات شرع
الآن في المقصود وهو بيان سبب مشاهدة الصور حالة النوم والمرض وحاصل
الكلام انه متى تمكنت النفس من الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة
صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانجذبت تلك الصور الى الحس المشترك
فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض
لها او تحلل الروح الذي هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى
الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وتثقيفها
فتتصل بالعالم العقلي فيحصل فيها من هناك شيء من النقوش العقلية والجلايا
القدسية وعند ذلك تنزع القوة المتخيلة الى تشبيح ذلك المعنى الكلي في صورة
جزئية وسبب هذا الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة يزول عنها الكلال
والملال بسبب الاستراحة القليلة وتعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح
والثاني ان النفس الناطقة تخدمها وتستعين بها فلهذين السببين تنزع

القوة

القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت
تلك القوة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة اشارة واذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة الى آخره التفسير وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول
فتعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم تنحدر تلك الصور
الى الحس المشترك فقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية
بتدبير الجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة تتصل نفسه بالعقول
فادركت من هناك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم
انحدرت تلك الصور الى لوح الحس المشترك فصارت مشاهدة محسوسة فيحصل
حينئذ ايضا امثال رؤية وسماع كلام وان لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج
تنبيه ان القوة جبلت محاكية لكل ما يليها الى آخره التفسير لما بين السبب في مشاهدة
الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج حالتي النوم واليقظة اراد
ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل
ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما لا يكون الا باطلا بالكلية فقدم لذلك هذه المقدمة
وهي ان من شان القوة المتخيلة الانتقال من المعنى الى ما له تعلق بها اما الى
شبيهه واما الى ضده وكل ذلك الانتقال تارة الى الشبيه واخرى الى الضد امور
جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضي ان تكون خلقة هذه
على هذا الوجه فانها لو لم تكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لا يتم
الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة
من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهي لا تخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها من
ذلك مانع وما ذلك الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها
تمنعها من هذه الانتقالات والثاني ان تكون الصور المنتقشة فيها قوية
جلية فهي لجلائها وقوتها تمنعها عن الانتقال عنها الى غيرها لما عرفت فيما سلف
ان من شان القوى الجسمانية ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند
شعورها بالمدركات القوية اشارة والاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي
النوم واليقظة قد يكون ضعيفا الى آخره التفسير لما فرغ من بيان تلك المقدمة

رجع الان الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقه فالاثر
الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال
والذكر ولا يبقى منه اثر فيهما البته الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال
الا ان الخيال يمعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصوره
في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصه بحال
النوم بل هي حاصله ايضا عند اليقظه فانك اذا تفكرت في امور فربما انضبط
فكرك في ذكر انواع انتقلت عن مطلوبك الى امور اخر بحيث تنسى مهمك فتحتاج
في تذكر ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وذلك التحليل قد يؤديك الى وجدان
ذلك المطلوب وقد لا يؤديك اليه **تذنيب** فلما كان من الامر الذي فيه الكلام
الاخر **اشكال** انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال الاخر **تنبيه** اعلم ان
هذه الاشياء ليس سبيل القول بها الا اخر هذه الفصول الثلثه غنيه عن الشرح
والتفسير **المسأله الرابعه** في علية خوارق العادات وهو اخر الكتاب **تنبيه**
ولعلك قد بلغك اخبار تكاد تاتي بعض العاده الاخر **التفسير** عد في هذا
الفصل امورا كثيره من خوارق العادات ولكن باسرها متعلقه بالتصرف في
العالم العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومه ولم يذكر البته سببا يتعلق بالاجرام
الفلكيه فان التصرف فيها بالتغير عن مجاريها عنده محال **تذكره وتنبيه** اليس
قد بان لك ان النفس الناطقه ليست علاقتها مع البدن علاقه انطباع الاخر
التفسير بنى هذا الباب على مقدمتين احديهما ان النفس الناطقه ليست جسما ولا
جسمانيه وقد مر بيان ذلك وثانيهما ان الهيئات النفسانيه قد تكون مبادي
لحدوث حوادث فلا بد من كون النفوس مباينه لها وبين ذلك بامور اربعه
فاولها ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبه موضوعه على الارض ولو وضعت
تلك الخشبه على طرف جدار لم يمكن من المشي عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط
يوجب السقوط وثانيها ان امزجه الناس تتغير بحسب تغير احوالهم النفسانيه
من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضروره وثالثها ان
التوهم الشديد للمرض والصحه ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار

والاستقرا

والاستقرا ورابعها ان كل مسخن ليس بحار فان الحركه مسخنه وهي غير حاره ولا كل
مبرد بارد فان القوه التي في الافيون تبرد فوق تبريد الماء مع ان الافيون مركب
والماء بسيط وقوه الكيفيه في البسيط اقوى منها في المركب واذا ثبت ذلك فلا
يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصيه لاجلها تتمكن من التصرف في عنصر هذا
العالم وتكون تلك النفوس لكليه عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبه الى بدننا
ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تاثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس
لاتصالها بها قويه على مثل ذلك التصرف او ما يقرب منه واذا ثبت ان هذا
المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسر قوتي الشهوه
والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل ولقائل ان
يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا تفيد القطع بصحه وجود هذه النفس التي
ذكرتموها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحه والمرض قد
يكون موجبا لهما وسائر الانفعالات النفسانيه موجبه انواعا مخصوصه من
تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس ناطقه تقوى على التصرف في كل
العالم العنصري لان النفس الناطقه مخالفه بالماهيه لهذه القوى الاخر ولا يلزم
من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم اجل واقوى من الحكم الاول لشيء اخر يخالف الشيء
الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامه البرهان على القطع
بصحه وجود هذه النفس بل ازاله الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه
قلنا فاذن مرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته ولا على امتناعه
وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحه ثانيا فقد بنيتم هذه المسئله على اثبات
النفس الناطقه وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوه جسمانيه والتخيلات
التي لاجلها تختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانيه واذا كان الامر
كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانيه موجبه لهذه التغيرات على تجويز
ان يكون للبدن المخصوص خاصيه معينه لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في
هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقه
نفس تقوى على ذلك الا انا اذا دللنا بدلائل منفصله على ان النفس الناطقه ليست جسما

ولا حجاب بينه فعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال الذي ذكره عنه باثبات تجرد
النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ما ذكرناه انه لا حاصل لهذا الفصل
بعد حذف الامور الخارجية وتحصيل الامور المهمة اللهم الا ان يقال ان كون
الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري
اما في نفسه الناطقة او في بدنه جائز لا يمتنع القطع بصحته بل يمتنع انه ليس
عندنا دليل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي
التطويل المذكور **اشارة** هذه القوى انما كانت للخرم **التفسير** لما ذكر انه عنى
الاتي بخوارق العادات لاختصاص النفس بخاصية معينة ثم كان من مذهبه
ان النفوس الناطقة البشرية متساوية بالنوع اي هي متساوية في تمام الماهية
وان كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة
فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفوس عن سائر النفوس
بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتي بل لا بد وان يكون بامر عرضي ولا يمكن
ان يكون ذلك الا لاحد وجوه ثلثة الاول المزاج الاصلي وبيانه ان النوع
الذي يوجد في اشخاص كثيرة فان تشخصات تلك الاشخاص لا بد وان تكون
معللة بالقوابل على ما مر بيان هذه المقدمة في النمط الرابع فاذا كانت النفوس
البشرية اشخاص نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها
هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فان تلك الامزجة علل
لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان تكون تلك الامزجة
كما تكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات
لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان تكون نفس مختصة بالقوة
المذكورة لاجل المزاج المخصوص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما
من اول الوجود الى اخره وثانيها ان تحصل تلك الخاصية للنفس لاجل
مزاج طارئ وثالثها ان تحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة
وتصفية النفس كما تحصل للاولياء الابرار **اشارة** والذي يقع له هذا في الجوهر
التفسير لما بين امكان وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع

الان في ذكر اقسام هذه النفس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية
اما ان تكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة
من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت اليها رياضة واجتهاد
الى ما لها من الخاصية قربت في هذا الكمال وبلغت للغاية فيه واما ان كانت
شريرة فهو الساحر الخبيث وربما ضعفه خبثه عن الوصول الى كمال لا يبلغ
في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء **اشارة** الاصابة بالعين تكاد تكون
من هذا القبيل الاخر **التفسير** لما تكلم في النفوس البشرية المؤثرة في عنصر هذا
العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد هذا القول وهو الاصابة بالعين و
انه لا معنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب افادت نهكا وضعفا
في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في السحر ولقائل ان يقول هذه
الصورة ايضا غير صالحة لان يستدل بها على القطع في صحة المطلوب بل
لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع
والصحة الى ظهور البرهان او مشاهدة في العيان واما قوله وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء الى جزء فاعلم
ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات
الجسمانية فزعم ان التأثير لا يحصل الا بالملاقات ثم انهم تكلفوا في الجواب عن
الاصابة بالعين امورا ركيكة مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العائن
نفس وهواء ويصل الى ذلك الشيء ويكون جاريا مجرى السم ومنهم من ذكر في
جذب المغناطيس الحديد وما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة
وتتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما
ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما تسخن لاجزائها
تسخن الاقرب فالاقرب وكانها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك
الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم ان الشيخ قال ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا
الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكره في اول الباب من تأثير الوهم
في السقوط وتأثير الخيالات في تغيير المزاج علم فساد هذا الشرط **تنبيه** ان

الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة الى اخره **التفسير** لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان تكون لخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة بل لعلل اخر ثم حصلها على اقسام ثلثه وذلك لان المقتضى لهذه الخوارق اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان تكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية فلكية فاما الخوارق من التاثيرات النفسانية فهى المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس للحديد فهى النيرنجات واما الحاصل من القوى الفلكية فهى المسماة بالطلسمات واعلم ان القوى الفلكية لا تؤثر فى الخوارق الا عند انضمام القوى العنصرية العالية الى القوى القابلة الارضية الفاعلية وهذا هو الطلسمات فهذا ما اورده ههنا وشرحنا نحن ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا فى التحقيق فقد ظهر امكان ظهور الخوارق على هذه الوجوه الثلثة وبالله التوفيق **نصيحه** اياك وان تكون تكيسك وتبروك عن العامة الى اخره **التفسير** الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقايق العلوم قد جرت عاداتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات المالوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاغمار فى عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ بين ما استهجن طريقتهم وزيف مذهبهم وبين ان الحق فى انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الخرق فى الاعتراف بما لم يعرف تقويه بالبرهان وذلك لان الجزم فى القضية المحتملة فى عزة لا لمرالحق سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او بالنفى فالعوام حمقى لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة ايضا حمقى لجزمهم بالنفى لا لدلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق الثانى لان الاول يوجب الانقياد الى الانبياء صلوات الله عليهم والشرايع وذلك سبب النظام فى الدنيا والسعادة بوجه ما فى الاخرة على ما مر تقريره فى النمط الثامن فاما الحمق الثانى فهو سبب للعناد والخلاعة والشر فى الدنيا والشقاوة الكبرى فى الاخرة فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثانى شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان بالنفى او الاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة

الامكان

الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه واما قوله واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر **خاتمة ووصية** ايها الاخ انى مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق الى اخره **التفسير** المخض تحريك اللبن ليوخذ زبده والقفى والقفية الشىء يؤثر به الضيف والغرض من هذا الفصل منع القاء هذا الكتاب وما يجرى مجراه من العلوم النفيسة فى ايدى اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المتبذل المتحفف بالعلم كما قيل فمن منح الجهال علما اضاعه والثانى البليد الذى لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة فربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشرايع وصار اشقى الاشقياء والثالث المقلد فانهم لا ينتفعون بشىء من العلوم وان كانوا فى غاية الذكاء لان حبهم المفرط لما غشيهم من المذاهب يعميهم ويصمهم عن الوقوف واخص الكل وارذلهم مقلدة هولاء المتفلسفة فانهم ينظرون الى اصحاب الشرايع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم اخس الناس درجة وانزلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن فى الدنيا والعذاب فى الاخرة **قال** الامام الداعى محمد بن عمر به وانا ايضا اوصيك يا اخى فى الدين وصاحبى فى طلب اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم ان العشرة ان حسنت فى الشروح فهى واجبة فى الشرح لكثرة ما فيه من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى ان يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا وان ينفع به جميع طالبى الحق بمنه وجوده وهذا اخر الكتاب والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطيبين الطاهرين **تمّ** تحريره بعون الله وحسن توفيقه يوم الاثنين تاسع شهر ربيع الاول من شهور سنة اربع وسبعين والف من الهجرة النبوية على مهاجرها واله افضل الصلوة واتم السلام بقلم افقر عباد الله تعالى الرحيم الى ... ابراهيم بن على بن موسى ...

عفا الله عنهم بمنه وكرمه والحمد لله اولا واخرا

٦٤

اسم الشرح

الغنية او الغيبة

۵۶۹

آن عشق نباشد که در وجود است
یک نکته خوش زبان آدم خسته

آنجا که از عشق یاد نیست
عشق از آدم [illegible]

دلش همه از آن [illegible] گفت
کافت است [illegible] از آن

گفتمش [illegible] که [illegible]
کامل [illegible] عشق [illegible]

گفت [illegible] هم [illegible] آن [illegible]
همه [illegible] و عشق [illegible]